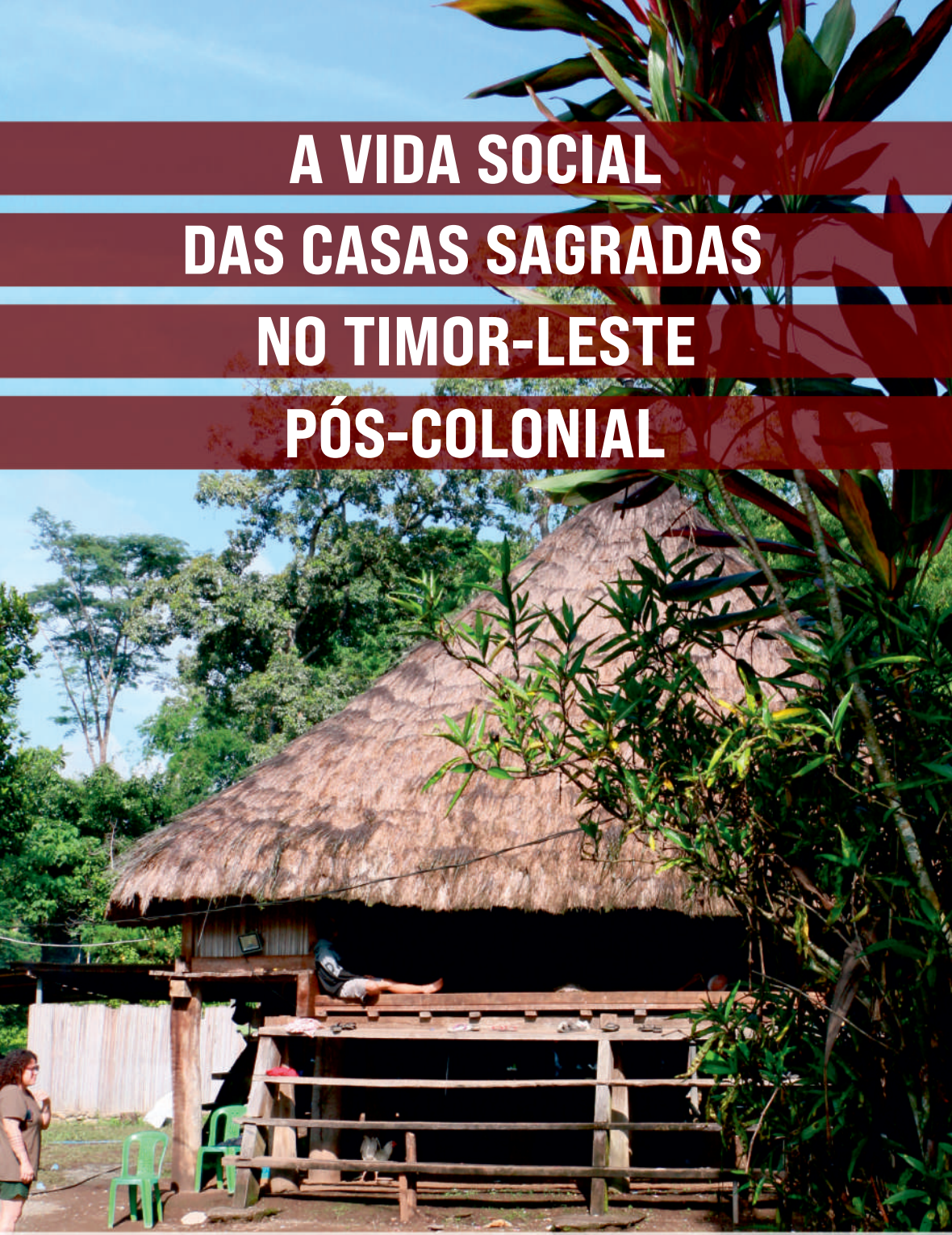
A VIDA SOCIAL DAS CASAS SAGRADAS NO TIMOR-LESTE PÓS-COLONIAL



Renata Nogueira da Silva

Biblioteca de Estudos AIA-SEAS do Sudeste Asiático

Série de Estudos Contemporâneos

A vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial

Renata Nogueira da Silva

Biblioteca AIA-SEAS de Estudos do Sudeste Asiático

Editores da Biblioteca AIA-SEAS de Estudos do Sudeste Asiático
Maria Johanna Schouten
Daniel Schroeter Simião
Alberto Fidalgo Castro

Capa e diagramação: Proxectos Gráficos Aldine.

Foto da capa: *Uma Lulik* em Same, Timor-Leste. 2025 (Autora: Ana Carolina Ramos de Oliveira)

A vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial
Biblioteca AIA-SEAS de Estudos do Sudeste Asiático

Série de Estudos Contemporâneos, 1

Editora: AIA-SEAS – Associação Iberoamericana de Estudos do Sudeste Asiático.
ISCSP – Rua Almerindo Lessa s/n, Pólo Universitário da Ajuda, 1300-663, Lisboa

Site associação: https://www.aiaseas.org/
Site da editora: https://press.aiaseas.org/main
Contato: comissaoeditorialaiaseas@gmail.com

© Renata Nogueira da Silva / AIA-SEAS – Associação Iberoamericana de Estudos do Sudeste Asiático, 2025.

Creative Commons License CC BY-NC-ND
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.pt-br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicado poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorizado por escrito dos possuidores do copyright.

A vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial
Renata Nogueira da Silva. Lisboa: AIA-SEAS – Associação Iberoamericana de Estudos do Sudeste Asiático, 2025. 272 p.; 23,4 cm.
ISBN: 978-989-36173-0-4 (brochura)
ISBN: 978-989-36173-1-1 (PDF)
https://doi.org/10.82027/07dqyw95
Depósito Legal: 545817/25
CDU: 39
1. Etnografia. 2. Antropologia material. 3. Uma lulik. 4. Rituais. 5. Identidade nacional. 6. Timor-Leste.

In memoriam

Avó Elvira de Minas,

Avô Bento de Timor.

Às famílias de sangue, de santo, de Timor, de afeto e da academia...

Pela vida, alegrias e sonhos compartilhados!

Agradecimentos

Sou filha do vento. Dos raios e da tempestade. Sou filha da borboleta. Filha de Oya! Eparrey! Eparrey! Eparrey!

Na terra, sou filha de Onofre e Rosária. A eles, meu reconhecimento e carinho por terem acreditado e lutado comigo, mesmo sem compreender totalmente o conteúdo do sonho. Meus pais amados, sou grata pelo apoio incondicional.

No Candomblé, sou filha de Pai Renato de Oya, que me guiou no renascimento espiritual e continua a me ensinar os caminhos da fé. Sou Ekedy Oya Somi Naye —aquela conduzida e protegida por minha mãe Oya.

Tive a graça de ter dois irmãos, Patrícia e Onofre Filho. À minha irmã Pati, deixo meu afeto por sua doçura e alegria —a versão mais romântica de todos nós. Ao meu irmão Onofre, minha estima por me acolher nas dificuldades e me amar com seu jeito sério de ser. Aos meus sobrinhos, sou profundamente agradecida por cada sorriso que me deram. Com eles, renovo minha esperança na vida e no mundo.

Ao Fábio, meu companheiro de vida, agradeço a paciência, o amor, o cuidado e a atenção. Ele trouxe para nossa casa nossos filhos peludos: primeiro a Tute, depois o Roy —meu presente ao voltar de Timor— e, mais recentemente, nossa felina Grey.

Minha amada Tute, sem você tudo teria sido mais difícil. Foi com seu amor e inspiração que consegui seguir. Meu anjo, aquela que me tirava do quarto para passear nos dias mais sombrios. Com ela, a vida é uma festa. Obrigada por tanto afeto e dedicação.

Michel, Vera, Roberta, Flávia, Tia Maria, Tio Paulo, Tia Rufina, Tia Bertina, Vó Rosalina, Tio Zé e Leandra: meu sincero reconhecimento pelo cuidado e pela atenção silenciosa, mas sempre presente.

Às pessoas queridas que passaram pela pesquisa —Miguel, Alexandre, Carol, Carlos, Daniel, Andreza, Raoni, Flávia, Malu, Lucivânia, Henrique— deixo meu apreço. Com vocês, aprendi sobre Timor-Leste, a vida e a antropologia.

À professora Kelly Silva, minha orientadora, sou profundamente agradecida pelos ensinamentos e pela confiança. Foram quase dez anos de aprendizado, de experiências antropológicas e de vida. Kelly me mostrou que a produção acadêmica pode ter poesia e não precisa ser dura. Com ela, aprendi a sonhar grande e a projetar sonhos além-mar. Foi assim que cheguei a Timor-Leste. Também reconheço o empenho em garantir financiamentos que permitiram que muitos estudantes, inclusive eu, realizassem pesquisas no exterior. Esse esforço tornou possível meus 13 meses de campo em Timor.

À minha amiga Carol, que dividiu comigo o campo em Timor-Leste, deixo meu reconhecimento pela amizade, solidariedade e parceria. Uma amizade que nasceu ali e só cresce. Aos amigos Alexandre Fernandes e Carlos Oviedo, meu carinho pela companhia, atenção e trocas de pesquisa. Aprendemos muito juntos!

Meu abraço afetuoso também às amigas e irmãs Alcioneides, Ellen Cintra e Lucrécia, que sempre me acolheram com generosidade.

Aos amigos Thiago, William Cândido, Amauri, Ricardo, Sara, Juliana, Bianca, Shirley, Isabel, Thais, Cristiano Lucas, Cristhofer Sabino, Léo Café, Luciana Ribeiro, Lívia e Denise: agradeço pela amizade e pelo apoio constantes.

À Marisa Ramos Gonçalves, amiga generosa e paciente, registro minha admiração pelas trocas de experiências. À Keu, pela partilha de caminhos de pesquisa. A vocês, Marisa e Ema, meu afeto pela

acolhida carinhosa em Portugal. Um obrigada especial também a Alessandra, Cláudio e Camilinho —essa família meio brasileira, meio timorense que mora no meu coração.

Ao professor Lúcio Sousa, pela parceria nas escritas e pelos aprendizados sobre casas sagradas. Ao professor Alberto, pela partilha de experiências —e por me ensinar a usar o Mendeley e ceder sua base de dados sobre Timor-Leste. Isso é generosidade acadêmica. Isso é dádiva.

Aos professores do Departamento de Antropologia da UnB, que marcaram minha trajetória, especialmente Guilherme Sá e Christine Alencar, que mostraram que a antropologia também pode ser feita com afeto, compaixão e sensibilidade —e que a dor do outro importa.

Ao professor Daniel, minha consideração pelos ensinamentos sobre as montanhas de Timor. Durante o campo, muitas vezes ouvia mentalmente sua voz tranquila falando de lia-na'in. À equipe da secretaria do DAN, meu reconhecimento pelo carinho e atenção: Rosa, Jorge, Carol, Laíse, Thais e Branca.

Aos amigos e parentes que fiz em Timor-Leste —Della, Regina, Nitinha, Beny, Celeste e família, Márcio, Nelson, Inês, Júlia, Mira, Penha, Januário Correia, Januário Soares, Abé Barreto, Terezinha, Martinho, Leonarda, Mena e família, Cassimiro e família, Elvino, Antero, Eugênio Sarmento e família, Cecília Assis, avô Bento, Abrão e família, o casal Roque e Paula, Sr. Álvaro (Museu da Resistência), Marcelo Nunes e às famílias de Dato Tolu, Fohorem, Suai, Same e Baucau— minha mais profunda consideração pelo carinho, atenção e acolhida.

Às Uma Lulik Mau Asu, Uma Lulik Dom Karketo, Uma Lulik Diri-Oma e Aha-Oma, Uma Lulik Lir Matebian, Uma Lulik Luturgia e tantas outras Casas que me receberam com afeto, meu respeito e meu muito obrigada pelos ensinamentos.

Aos meus psiquiatras, Ana Cláudia e Marcos Vieira, agradeço pelo cuidado que garantiu minha sanidade física e mental. Profissionalismo e atenção que levo comigo.

Aos revisores Leonardo Café e Ana Carolina Oliveira, deixo meu reconhecimento pela leitura atenta e pelas trocas valiosas ao

longo do processo. À Associação Ibero-americana de Estudos do Sudeste Asiático, deixo um agradecimento especial pelo cuidado com a leitura e a publicação desta obra, com destaque às contribuições de Susana Barnes, Vicente Paulino, Alberto Fidalgo, Maria Schouten e à leitura especializada de Miguel Filho e Keu Apoema na fase final do manuscrito.

À Fundação Oriente de Díli, registro meu apreço pela hospitalidade.

Por fim, à Secretaria de Educação do Distrito Federal, meu reconhecimento pelo afastamento remunerado que me permitiu viver meu doutorado em dedicação exclusiva. À CAPES/AULP 2015 e à FAP-DF, sou profundamente agradecida pelo financiamento que possibilitou a realização de minha pesquisa de longo prazo no exterior.

Preâmbulo

Os amigos que fiz em Timor-Leste.
Colegas de colegas também são colegas.
Colegas de colegas de colegas viram colegas.
Colega *malae da mana/maun* de Díli vira *mana/maun malae* nas montanhas.

Fazer parte de um grupo de estudos que debate, entre outras coisas, fenômenos que ocorrem em Timor-Leste e ser orientada por uma professora com uma longa experiência de pesquisa na região facilitaram os trânsitos e os contatos iniciais em algumas instituições. Desde 2012 circulam, entre os dois países, estudantes e professores para o desenvolvimento de pesquisa e a troca de experiências acadêmicas. Nesses intercâmbios, conheci estudantes leste-timorenses e o professor Antero, supervisor do projeto no Timor-Leste.

Eu e Alexandre fomos em missão para Timor-Leste em setembro de 2016. Carlos, nosso colega, já estava em campo desde maio do mesmo ano. Nas primeiras semanas em campo, nosso "irmão mais velho" no contexto da pesquisa nos levou para conhecer vários lugares, apresentou-nos dois espaços da Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL) que se tornariam, em breve, meus portos seguros e locais de socialização. Tivemos reuniões com o professor Vicente Paulino, responsável pela pós-graduação e pesquisa, e também com o professor Antero. Nessas conversas, os professores explicaram que poderíamos usar as salas de estudo e a biblioteca e que, como contrapartida, esperavam que apresentássemos nossos trabalhos nos grupos de pesquisa deles, entregássemos cópias das teses para as bibliotecas e contribuíssemos em eventuais publicações. Essas conversas foram

me mostrando o tom do estabelecimento das relações e o que a universidade, nas pessoas daqueles dois professores, esperavam de estudantes brasileiros de antropologia que estavam ali desenvolvendo suas pesquisas naquela instituição.

Carlos frequentava a sala da pós-graduação e contou que a bibliotecária Celeste tinha comentado sobre uma cerimônia tradicional que aconteceria em sua casa sagrada.[1] Alguns dias depois, Carlos nos apresentou à Celeste, que ficou muito empolgada com a minha pesquisa e foi logo me convidando para conhecer sua família em Same, bem como participar das atividades de sua casa sagrada. Apesar de já ter lido algumas etnografias sobre *uma lulik*, eu não fazia ideia de como ocorria uma cerimônia numa casa sagrada. Fiquei entusiasmada com aquele contato, mas receosa. Celeste queria firmar acordos para que eu desenvolvesse a pesquisa em Same. A cerimônia tradicional para a qual ela estava me convidando seria em novembro ou dezembro. Dois meses pareciam uma eternidade na ansiedade do começo do campo. Fui estabelecendo contato com Celeste e explicando que até dezembro eu visitaria outras casas sagradas para aumentar meus conhecimentos.

Com amigos de amigos, interlocutores de colegas pesquisadores, e seguindo a dica da minha orientadora de não recusar convites, fui criando vínculos e constituindo uma rede de amigos e interlocutores. Maria Penha Pacífico, uma brasileira que vivia há muitos anos em Timor-Leste, apresentou-me a Júlio Alfaro e Mirabilia Sarmento, o que me permitiu conhecer casas sagradas em Viqueque e Bobonaro.

No mês de outubro, apresentei meu projeto para o grupo de pesquisa do professor Antero no Peace Center. Antero solicitou aos professores e estudantes do Departamento de Desenvolvimento Comunitário que me ajudassem na pesquisa me comunicando a respeito de cerimônias em suas casas sagradas. Um pedido do professor Antero é sempre bem considerado. Com o passar dos meses e atendendo à solicitação do *maun* Antero, conheci casas sagradas em

1 À época, Celeste tinha menos de 30 anos, com dois filhos, e era estudante do curso de políticas públicas da UNTL enquanto também trabalhava na biblioteca da pós-graduação da mesma universidade. Ela é do município de Same, mas vive em Díli.

Baucau, com o professor Januário Soares; Ermera, com a estudante Lelo; e Manatuto, com o estudante Antônio. Já no final do campo, eu e minha amiga Ana Carolina conhecemos a montanha Namalay, localizada no Posto Administrativo Cristo Rei em Díli. A subida para Namalay era conhecida por ser muito íngreme, mas conseguimos chegar até lá com ajuda de jovens da comunidade.

Para cumprir os protocolos acadêmicos locais, apresentei-me ao coordenador do curso de Desenvolvimento Social, Januário Correia. Esse professor havia desenvolvido uma pesquisa sobre desenvolvimento comunitário e casa sagrada em Baguia–Baucau. Seguindo as regras da Secretaria de Arte e Cultura, solicitei via correio eletrônico uma reunião com a diretora-geral, Cecília Assis, para informá-la sobre a minha pesquisa. A diretora acolheu e autorizou minha pesquisa e me apresentou ao diretor Eugênio Sarmento, responsável pelo setor de Patrimônio Tradicional e Arquitetônico. Tive autorização para pesquisar o acervo físico do setor acompanhada por um técnico, pois a base de dados digitalizada era um material exclusivo dos funcionários.

Convivi com Eugênio e sua família. Tivemos várias conversas no decorrer da pesquisa, participei de cerimônias tradicionais de sua família. Ele me apresentou à senhora Filomena e ao senhor Ataíde, responsáveis por uma casa sagrada renomada em Díli, Uma Lulik Karketo.

Fiz aulas de tétum com o professor Marcelo Nunes. Em poucas semanas, ficamos amigos no Facebook também. Certo dia, vi uma fotografia belíssima de uma casa sagrada compartilhada pelo meu amigo Marcelo do seu amigo Jenuvem. Encantada com aquela imagem, saí à procura do autor. Perguntei ao Marcelo sobre Jenuvem e ele me disse: "Ah... meu mestre! Meu amigo Abé Barreto!". Pedi que nos apresentássemos. Em poucas semanas, lá estávamos tomando um café no Restaurante D'Tapas, estabelecimento da minha amiga Mira, apresentada pela Maria Penha.

Para acessar perspectivas consideradas oficiais da história de Timor-Leste, fiz breves pesquisas nos arquivos de Díli e conversei com o padre Davi Conceição, sacerdote locado na Igreja de Motael. No Museu da Resistência, participei de uma visita guiada com o senhor

Álvaro, um ícone do museu. Álvaro tornou-se um amigo e interlocutor importante de pesquisa na região de Ermera. Álvaro também me apresentou ao senhor Dionísio, um sábio e conhecedor de muitas histórias. O padre Davi me explicou certas relações entre igreja e as coisas *lulik* (sagrado), bem como suas conexões com sua terra de origem.

E os amigos de amigos continuam.

Um dos autores do livro *Patrimônio cultural de Timor-Leste – As Uma Lulik de distrito de Ainaro*, Alberto Fidalgo-Castro, estava no Brasil realizando estágio de pós-doutorado. Não tivemos a oportunidade de nos conhecer pessoalmente antes do meu trabalho de campo. Em 2017, recebi uma mensagem pelo Facebook do Alberto, apresentando-me seu colega Abraão, leste-timorense de Baucau, sugerindo que esse seria um contato importante para o desenvolvimento da pesquisa sobre as casas sagradas. Seguindo os passos daquele que me precedeu no campo, entrei em contato com Abraão e, em poucas semanas, estávamos conversando no Hotel e Restaurante Katuas.

Nessa conversa, descobríamos convergências que nos aproximariam profissional e fraternamente. Abraão era coordenador de uma pesquisa desenvolvida e financiada pela comissão local da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) sobre impactos do tempo na continuidade das casas sagradas nas regiões de Marobo–Bobonaro e Oecusse. Com esse amigo, visitei Baguia–Baucau e fui convidada para acompanhar uma visita técnica da comissão da Unesco em Marobo–Bobonaro.

Fui várias vezes para Same com a Celeste e, depois de algum tempo, fiz a viagem sozinha. Same tornou-se minha segunda casa em Timor-Leste. Celeste aos poucos me apresentou sua família (*maun* Janu, Albertinha) e me inseriu no circuito das pessoas de que ela gostava e cuidava, especialmente seu pai, o Avô Bento, um senhor com quem convivi pouco, mas que me deixou marcas profundas. Como ela dizia, "nossa relação é de irmandade, mana. Precisa considerar depois que *remata*[2] pesquisa". Ela me entregou aos cuidados de Filomena, Fernanda, Cassimiro, Fernanda, Dinizia e Elvino, dos quais me afeiçoei muito. Era no quarto de Dinizia que eu

2 Empréstimo linguístico português em tétum que significa terminar.

dormia. Eram Dinizia e suas irmãs que preparavam minhas refeições. Com as irmãs da mana Mena, eu dancei e rezei. Filomena me acolheu em sua casa e Elvino tornou-se um auxiliar de pesquisa.

Em Same recebi um grande presente, minha afilhada Leonarda Nogueira. Terezinha e Martinho, meus amigos e compadres, me convidaram para ser madrinha da pequena Leonarda. Com apenas 15 dias, batizamos Leonarda e ali criamos um vínculo de amor que cultivamos sempre.

Em Díli, reencontrei estudantes leste-timorenses que conheci no Brasil: Della, Regina, Benny e Nitinha. Della não é só uma amiga, Della é uma irmã, uma companheira de pesquisa, uma pessoa que me acolheu, me abraçou, chorou comigo, sentiu comigo a brisa nos nossos rostos à beira da praia. Ao pensar na Della, vêm as lembranças das risadas mais altas e gostosas que dávamos na Areia Branca. Dançamos zumba – tentei, pelo menos! Della me ensinou a sonhar! Minha florzinha da ilha de Timor! Eu, Della, Regina, Benny e Nitinha ficamos muito amigos e dividimos muitas coisas juntos!

Na Faculdade de Educação, conheci Inês, Nelson e Márcio e descobrimos juntos possibilidades de conversas entre ciências humanas e ciências da natureza. Nossas conversas altas e apaixonadas deixaram saudades. Mana Ângela, Sávio e Zenilton me mostraram um pedacinho de Lospalos que eu não pude conhecer. Alessandra e Carol, as brasileiras-leste-timorenses, fizeram e trouxeram para Timor um pouco do Brasil! Aprendemos muito juntas nos espaços leste-timorenses.

Por fim, eu diria: em Timor é assim!

Não basta dizer *Obrigada barak*[3]! É preciso localizar as pessoas na rede de alianças. Agradeço imensamente a essas pessoas que cruzaram meu caminho na Ilha de Timor-Leste e me permitiram produzir este livro. Foi com a ajuda dessas pessoas e é comprometida com elas que escrevo essa obra.

3 Em tétum, "barak" significa muito.

Foto 1. Pôr do sol em Suai, 2017. Fonte: registro da autora.

Casa arrumada

Casa arrumada é assim:
Um lugar organizado, limpo, com espaço livre pra circulação e uma boa entrada de luz.
Mas casa, pra mim, tem que ser casa e não um centro cirúrgico, um
cenário de novela.
Tem gente que gasta muito tempo limpando, esterilizando, ajeitando os
móveis, afofando as almofadas...
Não, eu prefiro viver numa casa onde eu bato o olho e percebo logo:
Aqui tem vida...
Casa com vida, pra mim, é aquela em que os livros saem das prateleiras
e os enfeites brincam de trocar de lugar. Casa com vida tem fogão gasto pelo uso, pelo abuso das refeições
fartas, que chamam todo mundo pra mesa da cozinha.
Sofá sem mancha? Tapete sem fio puxado?
Mesa sem marca de copo?
Tá na cara que é casa sem festa.
E se o piso não tem arranhão, é porque ali ninguém dança.
Casa com vida, pra mim, tem banheiro com vapor perfumado no meio da tarde.
Tem gaveta de entulho, daquelas que a gente guarda barbante,
passaporte e vela de aniversário, tudo junto... Casa com vida é aquela em que a gente entra e se sente bem-vinda.
A que está sempre pronta pros amigos, filhos... Netos, pros vizinhos...
E nos quartos, se possível, tem lençóis revirados por gente que brinca
ou namora a qualquer hora do dia.
Casa com vida é aquela que a gente arruma pra ficar com a cara da gente.
Arrume a sua casa todos os dias...
Mas arrume de um jeito que lhe sobre tempo pra viver nela...
E reconhecer nela o seu lugar.

Carlos Drummond de Andrade

Introdução

Como transformar uma tese em livro? Quais os limites das adequações?

No processo de transformar a minha tese de doutorado em livro, busquei potencializar aquilo que já se encontrava no documento, atualizando alguns dados, tornando outros mais agudos, principalmente, demonstrando a vitalidade das casas sagradas e a importância dessa instituição na produção e reprodução da vida social dos leste-timorenses. Muitas coisas mudaram em Timor-Leste, outras coisas mudaram no Brasil e em mim. Meu desejo de abarcar outras concepções e olhares possíveis sobre a vida social das casas sagradas de Timor-Leste, desafiada pelo transcorrer da vida, provavelmente transformaria a tese em outro documento. Entretanto, essa não é a intenção.

Este livro é antes de tudo uma tese de doutorado, é uma etnografia, um documento histórico, marcado pelas condições de sua feitura, pelo manejo das relações tecidas no e com o campo de pesquisa. A tese da qual resultou esse livro foi defendida em agosto de 2019. Cinco anos depois, me vi no desafio de transformá-la em livro ao ser aprovada na Primeira Chamada para publicação da Biblioteca da Associação Iberoamericana de Estudos do Sudeste Asiático (AIA-SEAS).

Ao revistar o texto, os diários de campo, as fotografias para fazer os ajustes e adequações necessárias à produção de um livro, rememorei

o trabalho de campo, tive vontade de retornar a Timor-Leste, refazer o caminho, reescrever a tese, mas não era disso que se tratava essa nova jornada. Olhei em perspectiva meus enquadramentos teóricos-metodológicos, senti novamente na minha pele a brisa do mar, o calor da cidade, o frescor das montanhas, escutei as risadas dos meus amigos e amigas, senti na minha boca o gosto picante das pimentas, o sabor doce dos cafés e o cheiro do cigarro.

Convido aos leitores e leitoras que se dispuserem a essa leitura, a subir e descer comigo as montanhas sentindo no corpo o vai-e-vem das curvas e as mudanças do clima; que experimentem os sabores doces, salgados, amargos e picantes das comidas locais; que imaginem as casas e as relações sendo construídas, reconstruídas e alimentadas. Convido vocês a fazerem um passeio na Praia Areia Branca num final de tarde qualquer, chamar o atendente mais simpático do lugar, Dino, pedir uma água de coco, contemplar o pôr do sol e se perder nas suas próprias ideias. Se deleitem com a lindeza do mar, que com sua mistura estonteante de verde a azul, de tão belo chega a ser desconcertante.

Por fim, incentivo vocês a fazer amizades com as gentes do lugar que ora te chamam de *mana, maun* ou *malae;*[4] *Konforme*![5] E, se acharem conveniente, invistam nas relações e encontros propiciados e imaginados por e em Timor-Leste, com calma e paciência, entrando nos sistemas de dádivas, reciprocidade e dívidas, tornando-se pessoas nessas paragens; construindo alianças, alimentando vínculos, indo, e voltando, inúmeras vezes para se perder e se encontrar no mar de Timor-Leste.

O objetivo deste livro é compreender os modos de reprodução e transformação da vida social das *uma lulik* (casas sagradas) no Timor-Leste pós-colonial a partir de trânsitos e transações entre pessoas, lugares e instituições. Em termos historiográficos, estou entendendo Timor-Leste pós-colonial, coincidindo com o período pós-ocupação

4 Forma local de se referir a certos estrangeiros como brasileiros, portugueses, australianos, dentre outros.

5 Expressão que usavam meus interlocutores para dizer que dependia da vontade de cada pessoa ou o que houvesse a disposição naquele momento.

indonésia e restauração da independência. Os modos de reprodução das casas sagradas são analisados através de um conjunto de cerimônias *kultura*[6] em uma casa sagrada específica. Essas cerimônias permitem a atualização das relações e alimentam os vínculos das pessoas com o grupo de origem e com a própria casa sagrada.[7]

As transformações são tratadas com base em dois tipos de eventos. O primeiro diz respeito às motivações que mobilizam pessoas que vivem em Díli e buscam os serviços prestados por suas casas sagradas e seus oficiantes rituais fora de uma agenda de cerimônias programada. O segundo refere-se aos modos pelos quais ocorrem a apropriação, transposição e espetacularização de elementos dos complexos locais de governança, denominados *kultura*, para contextos de gerência do Estado leste-timorense em Díli (Silva, 2014). Utilizo a categoria "complexos locais de governança", conforme proposto pela autora:

> os conjuntos de dispositivos de regulação, controle, exercício da agência e reprodução social de grupos e indivíduos sobre o mundo, de composição vária, que se configuram muitas vezes como fatos sociais totais e se ancoram em bases de legitimidade múltiplas, as quais podem se manifestar de modo combinado ou isolado... Desde o ponto de vista de Díli, a referência a elementos ou à totalidade dos complexos locais de governança se dá pela mobilização dos termos lisan, adat, usos e costumes ou ainda kultura (Silva, 2014, p. 124-125).

Este livro se fundamenta no diálogo com certa literatura que concebe a casa como categoria capaz de articular alianças, trocas e parentescos (Blust et al., 1980; Carsten & Hugh-Jones, 1995; Gillespie, 2000b; Lévi-Strauss, 1981 [1979]; Renard-Clamagirand, 1975; Traube, 1986). Baseia-se em etnografias sobre *uma lulik* e sua centralidade na

6 Uso o termo kultura para indicar os contextos leste-timorenses em que esta categoria é mobilizada enquanto categoria de governo.

7 Uso casa, com c minúsculo, para me referir a casa, em inglês home, local de habitação das pessoas. Ao tratar das casas cerimoniais, uso as expressões casa sagrada, uma lulik e Casa, com C maiúsculo, que denotam casa como entidade, sem necessariamente especificar de qual casa estou falando. Faço essas diferenciações baseando-me nas orientações de Friedberg (1972; 1986) e Sousa (2007). Em ocasiões nas quais discuto a literatura antropológica sobre casas, os termos são escritos de acordo com o que foi utilizado por cada autor.

organização social de muitas comunidades locais (Cinatti et al., 1987; Gárate Castro & Garcia Ferreiro, 2011; McWilliam, 2005; Pena Castro, 2010a; Silva, 2014; Sousa, 2017; Barnes, 2016; Bovensiepen, 2015; Fidalgo-Castro, 2015a). E desenvolve-se a partir de uma antropologia dos modos de reprodução, dos processos de apropriação, da ampliação da vida social, de elementos dos complexos de governança e transformação da cultura em categoria de governo e suas implicações na elaboração de políticas de preservação de bens culturais (Arantes, 2004; Silva, 2013, 2014; Yúdice, 2006 [2002]).

Com essa amálgama de perspectivas, somada a minha experiência de campo em Timor-Leste e às pesquisas pregressas que desenvolvi no Brasil sobre Irmandades Negras e Cidadania (Silva, 2012), busquei compreender os modos de reprodução, os processos de transformação da vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial e a transposição de elementos dessa instituição para campos diferentes daqueles considerados originários entre as populações locais.

Nas páginas que se seguem, argumento que a vida social das casas sagradas tem se reproduzido e se transformado por meio de uma agenda ordinária e extraordinária de rituais. De um lado, as partes que compõem as Casas são convocadas a se engajar em sua contínua reprodução mediante a participação ativa em cerimônias de reinauguração das edificações das casas sagradas, *sau batar* (cerimônia agrícola), casamentos e rituais fúnebres, as quais, grosso modo, são denominadas cerimônias *kultura*.

De outro, as Casas e suas ecologias espirituais (Palmer, 2015) são mobilizadas para garantir trajetórias de sucesso de seus membros em instituições de origem euro-ocidentais. Ao fim e ao cabo, os rituais agenciados pelas casas sagradas têm como finalidade gerar *matak-malirin* em toda sua plenitude (verde e o frio, prosperidade, sucesso, paz, boa colheita, abundância, boa saúde, etc.). As transformações das casas sagradas dizem respeito, também, ao modo como o Estado leste-timorense explora certas dimensões de sua configuração –sua dimensão estética, sobretudo– como elemento de identidade nacional e incorpora autoridades rituais características da casa –os *lia-na'in*– como forma de organização social em ações rituais do próprio Estado. As informações discutidas no livro revelam ainda

uma importante monetização das trocas de dádivas nas cerimônias *kultura*.

Para muitas populações leste-timorenses, *uma lulik* é o centro de celebrações coletivas; é o repositório vivo da memória material e imaterial que permite a reprodução das narrativas de origem. *Uma lulik, uma adat, uma lisan* e *uma boot* são alguns termos usados recorrentemente para tratar de uma construção, tanto física como simbólica, em torno da qual se identifica um grupo de descendência (Fox, 2006a [1993]) e que coloca as pessoas em relações de precedência e redes de obrigação mútua. Ciente da variedade de termos e da polissemia, neste livro uso *uma lulik* como sinônimo de casa sagrada. A escolha está ligada à recorrência do termo entre meus interlocutores e ao seu predomínio na literatura que tomo como base para os diálogos analíticos.

O trabalho de campo que subsidiou a pesquisa e que resultou neste livro foi realizado entre setembro de 2016 e dezembro de 2017. Nesse período, desloquei-me entre Díli e as montanhas várias vezes acompanhada por interlocutores que moram na capital, mas alimentam vínculos com suas casas sagradas nos municípios. Busquei compreender as motivações das pessoas que se deslocam periodicamente de Díli às montanhas para cumprir suas obrigações com suas casas sagradas. Também analisei de que modo elementos extraídos do complexo local de governança e nomeados *kultura* vêm sendo reproduzidos e ressignificados. Grosso modo, este livro trata dos modos de reprodução e transformação da vida social das casas sagradas a partir de uma dupla perspectiva: de um lado, a partir dos que se deslocam de Díli para as montanhas; de outro, considerando como essas práticas têm sido reproduzidas por meio de encontros periódicos nas casas sagradas, entre múltiplos agentes e instituições, inclusive o Estado de Timor-Leste.

Recorrentemente as montanhas aparecem associadas aos lugares dos usos e costumes,[8] em oposição às cidades, consideradas, muitas

8 Categoria forjada durante a colonização portuguesa em Timor-Leste para classificar os preceitos, as formas de vida e as representações que estruturaram as várias dimensões de sociabilidade entre os povos indígenas no exterior (Silva, 2011).

vezes, como o espaço privilegiado de manifestação "das modernidades" (Fidalgo-Castro, 2012; Roque, 2011; Silva, 2011). De acordo com Silva (2011), as oposições topográficas produzidas por um Estado colonial bifurcado, como é o caso de Timor-Leste e outros territórios de colonização tardia, estruturam modos de organização social e processos de construção da nação. Assim, a invenção da cidade e das montanhas como lugares específicos na paisagem moral de Timor-Leste remonta a tecnologias discursivas e administrativas forjadas durante a colonização portuguesa.

Abordo os trânsitos e as transações entre cidade e montanha que ocorrem na ou em função da casa sagrada focados na reprodução da vida em uma perspectiva ampla, que envolve diferentes seres, saberes e o meio circundante. Uma das formas de garantir o fluxo adequado da vida é o contato periódico entre os modos de existência humana e espiritual (Hicks, 1976); mundo visível e mundo invisível (Kehi & Palmer, 2012; Palmer, 2015); humanos e mais-que-humanos (Tsing, 2013), cuja força é fixada nas montanhas e nas casas sagradas. As propostas de socialidade mais-do-que-humanas (Tsing, 2013), as paisagens espirituais (Allerton, 2009) e as ecologias espirituais (Palmer, 2015) convergem ao apontarem as interações entre seres espirituais ou energias potentes e locais particulares na paisagem, incluindo árvores, montanhas e rios. As paisagens e ecologias espirituais não se restringem à esfera da crença ou da religião, elas são entendidas como formas de estar no mundo que sustentam diversos modos de governação localizada.[9]

As interagências entre os humanos e os mais-que-humanos, visíveis e invisíveis produzem e reproduzem a vida social em suas distintas manifestações por meio da copresença, cohabitação, coevolução, cocriação (Haraway, 2021 [2003]). Essas interagências, quando

9 Aproximo-me da perspectiva de Tsing (2013), que utiliza o conceito de "mais-que-humano" para descrever as interações e relações entre humanos e outros seres vivos, como plantas, animais e microrganismos, dentro de ecologias complexas. Ela argumenta que a socialidade não é exclusiva dos humanos, mas inclui todas as formas de vida que se entrelaçam em relações significativas. No caso de Timor-Leste, essa ecologia inclui o espírito da terra, ancestrais e outros seres que também compõem essa teia de relações. Utilizo essa categoria para nomear o conjunto de entes que cohabitam com os humanos, produzindo diferentes modos de existir. Essa é uma escolha minha. Respeitarei a escolha por outros termos dos autores que aqui forem citados.

ocorrem nas casas sagradas, são mediadas recorrentemente por especialistas autorizados e legitimados a manejar o sagrado. A performance utilizada para acionar o campo da existência dos mais-que-humanos é muitas vezes reconhecida por boa parte das pessoas, mas sua execução é de domínio de poucos.

Assim, a capacidade de invocar, fazer as oferendas e estabelecer as conexões com os ancestrais e com os espíritos da terra, por exemplo, são competências de pessoas específicas. A forma é de domínio público, o conteúdo é objeto de conhecimento restrito e particular, e é um capital simbólico valorizado que se articula com outras fontes de saber em determinadas territorialidades.

Do ponto de vista das pessoas que buscam os serviços nas casas sagradas, parece não haver uma diferenciação muito rigorosa entre os mais-que-humanos com os quais os especialistas negociam. Estar em dia com as obrigações na casa sagrada e visitar os ancestrais muitas vezes são tomados como sinônimo por parte dos não especialistas. De acordo com Hicks (1973) e Fidalgo-Castro (2012), por exemplo, mediante diferentes relações, os ancestrais de determinada Casa criam um "nó" (*fukun*) com os espíritos da terra (*rai-na'in*) e, desse jeito, legitimam a sua precedência num certo território.

Judith Bovensiepen (2011) indica uma ambiguidade sobre a natureza precisa da relação entre ancestrais, *lulik* e espíritos da terra. De acordo com a autora, quando perguntadas diretamente, as pessoas afirmavam que essas categorias não são as mesmas; no entanto, durante as interações rituais e cotidianas com a terra, essas entidades eram frequentemente confundidas. Embora sejam conceitualmente separados, eles são implicitamente tratados como transformações uns dos outros, e sua presença combinada na terra compõe sua poderosa potência.

Durante minha pesquisa, notei que uma linha tênue separava essas categorias, permitindo que elas pudessem ser aglutinadas ou sintetizadas. Não raro, essa constelação de mais-que-humanos era chamada de *lulik* ou ancestrais. Nas relações entre mais-que-humanos e casas sagradas, ora uns são metáforas dos outros, ora a casa sagrada engloba os mais-que-humanos, envolvendo também os humanos.

Uma Lulik nos Estudos Antropológicos

O trânsito de pessoas e coisas entre cidade e montanhas é contínuo e ocorre com intensidades variadas a depender de conjunturas climáticas e agendas rituais. Pessoas e coisas em fluxo constante formam casas e casas sagradas que são compartilhadas por moradores com graus diferentes de fixidez e mobilidade. Compartilham-se as casas, as casas sagradas, os alimentos, a vida. A casa, particularmente a casa sagrada, tal como vivenciei em Timor-Leste, é sempre um trabalho em andamento (Ingold, 2011; 2012); longe de ser fato ou objeto consumado e congelado, é movimento, é devir.

Cidade e montanha misturam-se, conectam-se e retroalimentam-se. Essa perspectiva se expressa nas coordenadas sugeridas por Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (1995) –de certa maneira, os precursores ou inspiradores dessa "nova antropologia da casa", os quais argumentam em prol da rentabilidade heurística de uma "análise unitária da casa e das pessoas que nela habitam" (Carsten & Hugh-Jones, 1995, p. 40).

Casa sagrada é um tipo especial de casa, com finalidade cerimonial primordial, que possui uma diversidade arquitetônica, podendo ser ocupada por viventes e não viventes, conforme a localidade. Certa bibliografia sobre casas sagradas (Barnes, 2016; Bovensiepen, 2015; Fidalgo-Castro, 2015a; McWilliam, 2005; Sousa, 2010a) aponta a importância dessa instituição na produção da vida social de muitas comunidades leste-timorenses e sua capacidade de adaptação criativa diante das adversidades políticas, sociais e religiosas. No tempo corrente, notei que diferentes agentes e agências têm mobilizado as casas sagradas, nos mais variados contextos e das formas mais distintas, para dar sentido às suas práticas no presente, para explicar suas experiências no passado, ou ainda para justificar suas escolhas.

Durante a ocupação indonésia (1975-1999), as edificações de muitas casas sagradas foram destruídas parcial ou totalmente.[10]

10 Este período em Timor-Leste refere-se à invasão indonésia que começou em 7 de dezembro de 1975 e durou até 1999. Após a Revolução dos Cravos em Portugal em 1974, Timor-Leste tornou-se independente, mas não por muito tempo. A ocupação foi marcada por violência, repressão e resistência contínua por parte dos leste-timorenses. A

Naquele período, as atividades que envolviam grande número de pessoas, como as que ocorriam nas *uma lulik*, eram vistas como suspeitas por parte das forças de segurança. Em 1999, após a consulta popular, Timor-Leste restabeleceu-se como Estado independente. Aos poucos, as populações, que tiveram suas *uma lulik* destruídas por forças de segurança indonésias, começaram a reconstruir casas segundo seus modos locais. De acordo com a Constituição da República Democrática de Timor-Leste (Timor-Leste, 2002, p. 20), "todos têm direito a fruição e a criação culturais, bem como o dever de preservar, defender e valorizar o patrimônio cultural".

As *uma lulik* são apresentadas nos discursos de muitos políticos locais como um elemento identificador da nova nação leste-timorense, como sugerem as pesquisas de Sousa (2007), Silva (2012), McWilliam (2005) e Fidalgo-Castro (2015b). Embora as casas sagradas sejam apresentadas como ícone da identidade nacional, as legislações de preservação de bens culturais que tratam especificamente das casas sagradas ainda estão em construção. Com o *tais*[11] sendo reconhecido pela Unesco como patrimônio imaterial da humanidade, abrem-se possibilidades para a patrimonialização de outros bens.

A casa sagrada também tem sido acionada pelos veteranos da luta contra a ocupação indonésia como um dos elementos principais que contribuíram na vitória de Timor-Leste. Relatos dos mais velhos sugerem que, durante os 24 anos do conflito, ocorreram várias cerimônias em casas usadas provisoriamente como *uma lulik* e que elementos da natureza foram consagrados e entregues aos guerrilheiros como amuletos. Assim, mundos co-constituídos por seres humanos e mais-que-humanos formam paisagens multiespecíficas, nas quais não se trata de ser, viver ou produzir sozinho (Velden & Silveira, 2021). Segundo os veteranos com quem conversei, só sobreviveram à

luta pela retomada da independência culminou em um referendo em 1999, onde a maioria dos leste-timorenses votou pela separação e retomada da independência, que ocorreu oficialmente em 20 de maio de 2002.

11 Tecido tradicional feito à mão de Timor-Leste. É um tecido elaborado através de teares com motivos e cores variadas. Em 14 de dezembro de 2022, o tais foi reconhecido pela Unesco como patrimônio imaterial da humanidade. Desde então, nesta data, se celebra o dia nacional do tais.

guerra aqueles que recorreram e acreditaram na força da casa sagrada e dos objetos que os acompanharam no mato.

Considerando a importância dos mais-que-humanos no ordenamento do mundo em muitas comunidades leste-timorenses, é plausível inferir que aquelas pró-indonésia também tenham recorrido às suas casas sagradas pedindo proteção. Assumir-se como pró-indonésia nos dias de hoje pode causar constrangimento a depender do local. As narrativas de identidade nacional, em especial aquelas defendidas pelos operadores do Estado, procuram legitimar-se por oposição ao tempo e a ações indonésias.

Foto 2. Biru[12] – amuleto, do senhor Pedro de Baucau. Fonte: autora. Quelicai, Baucau, 2016.

Ainda sobre a importância das casas sagradas no período da resistência à ocupação indonésia, a montanha de Matebian é concebida como uma casa com qualidades *lulik* para muitos anciãos da região de Baucau. Essa associação entre a casa sagrada e a montanha de Matebian elucida o valor simbólico da gramática das casas na organização social. A montanha que abrigou, protegeu e defendeu os soldados de Timor-Leste é pensada como uma casa, mas não uma casa qualquer: é a casa cerimonial, a casa que guarda as coisas sagradas; é a casa dos ancestrais, o local em que se busca ajuda.

Após a consulta popular de 1999, que possibilitou a independência, o país foi praticamente queimado. Tochas foram colocadas nos edifícios do governo e nas casas sagradas dos municípios. Esses atos são exemplos do desejo de destruir a fonte simbólica da resistência.

12 De acordo com o senhor Pedro, foi esse amuleto que o manteve vivo durante os 14 anos em que ele lutou contra a Indonésia.

Não é por acaso que, no Timor-Leste pós-conflito, as populações locais têm investido na reconstrução de suas casas sagradas (McWilliam, 2005).

As paisagens de Díli e dos municípios estão repletas de alusões aos modelos locais de casas, chamados localmente de tradicionais. Inicialmente relacionei esses referentes às casas sagradas. No decorrer da pesquisa, compreendi que nem toda casa "tradicional" era sagrada. A sacralidade da casa parecia estar mais relacionada aos seus usos, às alianças e aos rituais que ela mobilizava do que à definição de materiais e modelos arquitetônicos. Entretanto, há imagens mais ou menos compartilhadas do que se espera, do ponto de vista material, de uma casa sagrada. A partir dessas imagens, são construídos prédios análogos às casas sagradas.

No monte Ramelau, por exemplo, considerado o local de descanso de ancestrais por uma parte significativa das populações leste-timorenses, há uma capela construída nos moldes de certas casas sagradas. Na lateral do palácio de Governo em Díli, há miniaturas de casas sagradas representativas de várias localidades do país. Nas igrejas católicas da capital e dos municípios, há capelas ou salões de reuniões que se assemelham à arquitetura das casas sagradas. Dimensões arquitetônicas das casas sagradas são replicadas na arquitetura oficial dos edifícios do Estado.

Abordagem Metodológica

Adotei uma metodologia de pesquisa de campo multissituada, acompanhando eventos em diferentes municípios e casas sagradas. A produção dos dados seguiu movimentos complementares. A referência teórico-metodológica de etnografia multissituada proposta por George Marcus (1995) orientou a pesquisa de campo e a forma como os dados foram interpretados e apresentados. Segundo o autor, em campo, devemos acompanhar as trajetórias e cadeias que fazem parte de um fenômeno específico, conectando situações e estabelecendo associação entre elas.

Os locais e contextos de pesquisa não precisam ser abordados da mesma forma, pois isso depende das condições do campo e dos

objetivos do estudo. A etnografia multissituada envolve bases de conhecimento de várias intensidades e qualidades. Também adotei a prática de pesquisa denominada por Marcus (1995) de "etnografia estrategicamente situada", que leva em conta não uma mudança literal dos locais de investigação, mas um contexto multissituado, já que o que ocorre nele está inserido no intercruzamento de processos e práticas, mediações, conexões e circuitos.

Esta pesquisa seguiu pessoas e objetos, suas histórias e biografias. Ao recompor múltiplas perspectivas e situações, os fenômenos se configuram, ganham formas e sentidos. Acompanhando uma pessoa em seus deslocamentos para realização de cerimônias *kultura* nas montanhas, é possível acessar, entre outras coisas, ciclos rituais e a construção de alianças, compromissos e dívidas entre pessoas e grupos, dinâmicas de mobilidade territorial e trocas.

Ao mesmo tempo, pode-se prestar atenção em objetos como as *biskota* (transporte coletivo), identificando o quê e quem elas transportam, bem como os espaços onde são utilizadas, traçando trilhas que conformam o modo como circulam pessoas e outros objetos (na e com a) *biskota*. A proposta de etnografia multissituada, combinada com uma etnografia estrategicamente situada, rompe com o apelo único a manifestações locais de grandes narrativas e permite a identificação de uma complexa arquitetura contextual, seguindo atores, coisas, metáforas, biografias ou conflitos (Marcus, 1995).

A obviedade de que a casa sagrada é uma casa não estava no meu horizonte discursivo. Meu questionamento estava focado numa via: o que certas edificações têm de especial que as torna sagradas? Fui tomada por uma "missão" quase adivinhatória, que buscava diferenciar uma casa sagrada de uma casa de moradia, sem me atentar para o fato de que uma casa sagrada era, antes de tudo, uma casa (edificação); um tipo especial de casa, a morada dos ancestrais, o repositório das relíquias sagradas, a casa de cerimônia por excelência. No decorrer do campo, entendi que reconhecer uma casa sagrada como casa e identificar o que ela tem de especial, compreendendo as características que a sacralizam, são movimentos complementares.

Cerimônias Observadas em Campo

Reprodução de uma Casa Sagrada: O caso da Uma Lulik Mau Asu

De acordo com os relatos que obtive em campo, a construção ou reconstrução de uma casa sagrada é um processo que envolve investimento financeiro, dispêndio físico e preparação. Pode demorar meses ou anos, a depender das condições materiais e financeiras dos membros da Casa. Geralmente, cada etapa é composta por uma cerimônia *kultura*, marcando o início ou a conclusão da construção de determinada parte da Casa. Ao final das etapas, faz-se uma grande festa de inauguração e celebração.

Acompanhei a inauguração da casa sagrada Mau Asu em dezembro de 2016 em Same, Manufahi. O convite para participar da cerimônia de inauguração da Casa foi feito pela Celeste Siqueira, uma colega da UNTL que foi se tornando interlocutora de pesquisa e amiga. Durante a inauguração, recebi o convite para acompanhar outra cerimônia *kultura* que aconteceria em fevereiro. Dada a recepção e o calendário de eventos, decidi que acompanharia a dinâmica daquela Casa, as cerimônias *kultura* que garantiam a sua reprodução no sentido mais amplo do termo.

Após a inauguração, acompanhei mais duas cerimônias fundamentais na organização e reprodução da Casa: a) *sau batar*: cerimônia *kultura* de suspensão da proibição de alimentar-se do milho daquele ano. A cerimônia do *sau batar* é uma daquelas que intensifica a circulação de pessoas e coisas de Díli para as montanhas. Na Casa Mau Asu, essa cerimônia reúne os membros do grupo de origem da Casa. Encontram-se para agradecer aos seres mais-que-humanos a colheita daquele ano e pedir que a colheita do próximo ano seja produtiva; b) rituais fúnebres: o sepultamento não encerra o ritual de velar o corpo. Durante um ano, periodicamente ocorrem cerimônias *kultura* que envolvem o grupo de descendência e as Casas relacionadas pelo casamento ou pela vizinhança. Durante minha pesquisa, faleceu o avô Bento, um dos fundadores da Casa Mau Asu, e por isso acompanhei alguns dos rituais fúnebres que ocorreram na casa sagrada.

Transformação da Vida Social da Uma Lulik

As casas sagradas e seus oficiantes rituais são acionados para prestar serviços aos seus membros para além de cerimônias *kultura* como as mencionadas acima. Nesses casos, ocorre uma mudança na direção da demanda. Nos casos descritos acima, são as Casas, nas suas atribuições institucionais, que solicitam ou obrigam a participação das pessoas nas cerimônias *kultura*. Nas demandas individuais, a organização da agenda depende do solicitante e do oficiante ritual. As motivações que levam as pessoas a buscarem suas casas sagradas fora da agenda programática de rituais estão relacionadas ao que elas consideram boa vida: emprego, sucesso na vida acadêmica, etc.

Não só as pessoas se deslocam, as práticas da *kultura* também se movimentam. Alguns elementos do que vem sendo chamado *kultura* têm sido transportados para contextos distintos daqueles considerados originários. Diversos eventos organizados pelo Estado leste-timorense em Díli acionam as práticas da *kultura* como mais um dispositivo para alcançar o sucesso. Nesta obra, analiso dois eventos: o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional e o lançamento da primeira pedra de alargamento do Porto de Díli. Nos dois casos, ocorreram sacrifícios de animais, oferta de *bua-malus*[13] e comida aos mais-que-humanos.

Sobre Escrita, Tradução e Narrativa

A casa sagrada está presente, com maior ou menor intensidade, na paisagem, nos cartões-postais, nas mídias, nos discursos políticos, nas artes, na vida cotidiana, nas igrejas, ou seja, por todo o Timor-Leste. Os relatos sobre casas sagradas apareceram relacionados à invasão indonésia, a cerimônias de fertilidade, ao culto aos ancestrais, à reprodução da vida e às políticas culturais.

13 Malus é uma folha que tem formato semelhante ao de um coração e bua é uma noz. Juntos, eles são suportes de relacionamentos, conforme explicarei ao longo do livro. Buamalus é a terminologia local. Na literatura, recorrentemente encontramos bétel (folha) e areca (noz).

Uma lulik é uma instituição social capaz de promover a continuidade entre o passado e o presente, os humanos e os mais-que-humanos. Ela atua no estabelecimento e na renovação de alianças entre casas sagradas e famílias afins, garantindo a reprodução da vida. Por parte das comunidades locais, estar em dia ritualmente com as casas sagradas possibilita tanto a reprodução de valores concebidos e vividos como "ancestrais" como o acesso a objetos, coisas e práticas considerados "modernos".

Antes de qualquer grande esquema interpretativo, eu e meus interlocutores estávamos no mundo, de certa forma, compartilhando experiências no curso de nossas vidas. Por mais banal que essa constatação soe, foi a partir dela que as frustrações com a falta de habilidade linguística foram diminuindo e meu campo foi se mostrando factível. Estávamos submetidos a condições de vida muito semelhantes: comíamos, bebíamos e rezávamos juntos; compartilhávamos a cama e o transporte; por vezes, sentíamos a chuva e o sol nos nossos corpos enquanto subíamos as montanhas.

Nossas vidas estavam entrelaçadas, nossos seres se constituíam mutuamente e em movimento. E isso dizia muito para o tipo de pesquisa que eu estava me dispondo a fazer! E foi entre meus amigos, amigas e interlocutores que aprendi que nem sempre o silêncio precisa ser interrompido. Com eles, aos poucos e com muita dificuldade, precisei ler e interpretar o silêncio que pairava nos minutos, ou até horas tomando um café –contemplando um café, melhor dizendo! Para mim, não falar era muito complicado, mas para muitos dos meus amigos parecia fazer parte do modo de se relacionar.

De acordo com a proposta desenvolvida por Ingold (2000; 2012), se o objetivo dos antropólogos é ler o mundo, as fontes textuais que os informam devem estar abertas às inspirações e aos dizeres contidos, literalmente, no chão que se pisa; no curso dos rios e movimentos das marés; na habitação das casas e no convívio entre animais humanos e não humanos. Para ele, movimento, conhecimento e descrição não são meras sequências de operações, mas compostos paralelos de um só processo, o do curso da vida. Uma simples caminhada mobiliza as três operações ao mesmo tempo, pois o ser

que está em movimento, conhecendo e descrevendo, está atento, e estar atento é estar vivo *para o* (e *no*) mundo.

Quando me faltavam as palavras para me comunicar, procurei ouvir, ver, tocar, sentir cheiros e sabores; contemplar e fotografar.[14] A imagem tornou-se um elo fundamental da tese, seja como estratégia para entrada no campo como "fotógrafa-antropóloga", seja como registro que compôs o que estou chamando de memórias, ou diário de campo virtual, no momento da escrita. As imagens ajudaram a tecer as malhas do percurso, facilitando o acesso ao campo etnográfico. Refrescaram as lembranças de acontecimentos, despertaram curiosidades, assim como me conduziram para caminhos não pensados no momento da estabilização das fotografias. A imagem no livro é estética, é contemplação, é memória. Recorri várias vezes a imagens desfocadas, borradas, com luz estourada, para me perguntar sobre organização ritual, por exemplo.

Revendo as fotografias e lendo os diários, sinto os cheiros, os sabores, as texturas das pedras nos meus pés, o impacto das estradas no corpo, o calor intenso de Díli e o frescor das montanhas. As risadas dos jovens na UNTL ecoam como música na minha memória, as missas rezadas em tétum, as buzinas das motos e carros, a fala ritmada dos vendedores de *pulsa* (crédito para celular), frutas e verduras, as vozes dos velhos fazendo *hamulak* nas cerimônias tradicionais. Todas, memórias marcadas de afeto.

As formas de narrativas combinadas, mesmo colocadas juntas, trazem à tona modos distintos de narrar. A composição de capítulos com diferentes estilos textuais, fotos, termos em tétum, atuam conjuntamente para dar vida às diversas vivências de campo.

Narrativas e Texto

Como incorporar no texto etnográfico as narrativas, escritas e expressões culturais relativas às experiências vividas com as pessoas no campo de pesquisa? Como partilhar a escrita etnográfica nos

14 Salvo quando explicitamente indicado, as fotografias apresentadas nesta obra são de minha autoria.

termos de uma sinfonia interpretada por vários cantores e executada por diferentes instrumentos musicais ao mesmo tempo? Como fazer a "tradutibilidade" das experiências vivenciadas no campo? Se há contextos "intraduzíveis" do ponto de vista linguístico, como apresentá-los e convertê-los para o nosso próprio vocabulário? "A tradução deve ser considerada menos uma solução definitiva para um problema do que um caótico meio-termo, envolvendo perdas ou renúncias e deixando o caminho aberto para uma renegociação" (Burke & Hsia, 2009 [2007], p. 15).

Cheguei em Timor-Leste aflita e ansiosa para me comunicar, falar com as pessoas. Pensei que a memorização de uma lista de palavras e expressões em tétum facilitaria a minha empreitada. Na comunicação real, na conversa face a face, porém, nem sempre aquelas palavras operavam. Logo, abandonei a ideia da tradução naqueles termos e fui descobrindo que a tradução não é nada fácil! Um objeto pode ter significados diferentes entre uma mesma população. Quando falamos de populações distintas, as possibilidades de variação aumentam ainda mais. A tradução ultrapassa a troca de nomes e substituição de rótulos. É da natureza da tradução a incompletude e, nesse campo, a busca de fidedignidade é um "dever ser", um ideal a ser perseguido. As línguas e as traduções não cabiam nos meus blocos de notas descontextualizados. As minhas preciosas traduções só ofereciam pistas de significados. As contingências me obrigaram a falar menos; ouvir, observar e sentir mais.

Aqui, "observar" é usado na amplitude plena do termo. Significa ver, ouvir e sentir o que acontece ao redor. De acordo com Ingold (2000; 2012), observar não é objetificar; é se fazer presente diante de pessoas e coisas, aprender com elas, e acompanhá-las em princípio e prática. Para ele, a observação participante é a contemplação, em ato e palavra, daquilo que se deve ao mundo pelo próprio desenvolvimento e formação.

A fragilidade na comunicação verbal exigiu o aprimoramento de outras habilidades. A falta de destreza com o tétum me forçou a criar estratégias de relacionamento e convivência que ultrapassavam a conversação. As formas de comunicação não verbal foram ocupando lugares de destaque naquela experiência em que falar me custava

muito. Eu e meus amigos leste-timorenses nos comunicávamos por meio de palavras, movimentos e percepções sensoriais.

Eu e meus interlocutores estávamos vivos, e isso de algum modo nos aproximava no exercício básico da comunicação. Partilhar uma manga com sal e pimenta com as mulheres e crianças, comer *pop mie* (macarrão instantâneo) com flor de papaia no café da manhã, tomar *tua-mutin*[15] nas festas, refrescar-se na ribeira com as adolescentes, mascar *bua-malus* com as mulheres mais velhas (*tia sira*) no anoitecer, caminhar descalça com os *katuas*[16] nas hortas e passear no mercado foram movimentos que permitiram experienciar as texturas daquele mundo construído e acessado no encontro. Diversas vezes, colegas leste-timorenses me disseram que eu parecia uma *timoroan* (*leste-timorense, filha de Timor-Leste*), não porque eu me parecia fisicamente com uma leste-timorense ou porque eu falava fluentemente o tétum, mas porque eu manejava com destreza os costumes locais.

Optei pela grafia "aportuguesada" de certas palavras incorporadas ao vocabulário dos meus interlocutores, por exemplo, "avô", "casa de banho", "casa sagrada", "bom sucesso", "dar satisfação" (licença, *husu lisensa,* como busca de permissão e abertura de caminho). Muitos desses termos são usados recorrentemente entre meus interlocutores, independentemente da minha interação com eles. Há termos e expressões que são imprescindíveis à apresentação em tétum.

Nesses casos, coloco o termo em tétum e aproximo seu significado em português. Primeiro, não me sinto confortável para escrever usando expressões e termos em tétum. Segundo, assumo que este livro é uma tradução passada por muitas mediações. Reconheço que os dados produzidos foram gerados na intersecção de uma comunicação em português-tétum. Os termos isolados não são dotados de sentido. Eles precisam ser considerados dentro de campos semânticos e de forma relacional. Meu esforço é no sentido de apresentar os contextos nos quais os termos, sejam eles falados em português ou em tétum, ganham vida.

15 Vinho branco produzido da seiva de uma palmeira local, considerada a bebida nacional de Timor-Leste.

16 Ao falar de katuas, estou referindo-me aos homens mais velhos, anciãos, conhecedores da trajetória da sua comunidade. Os katuas são pessoas dignas de deferência e são acionadas para colaborar em diversos contextos.

Meus interlocutores são falantes de português que vivem em Díli, sendo que alguns deles passaram anos fora de Timor-Leste. São professores e estudantes que buscam os serviços de suas casas sagradas para satisfazer demandas relacionadas às suas vidas profissionais e acadêmicas. Também tive interlocutores nas montanhas – algumas autoridades locais, a maior parte com 60 e 70 anos– que aproveitavam a minha presença para falar português.

Os Capítulos

Este livro foi edificado como uma casa, mas não como uma casa qualquer, como uma casa sagrada leste-timorense. O seu processo de construção foi longo, contou com investimentos de diversas instituições e agências e me colocou em redes de aliança e dívida com pessoas de diferentes lugares do mundo. Primeiro, construí o alicerce. Tive bastante cuidado para fazer uma boa base para erguer as paredes, depois criei as estruturas para o telhado. Era importante que a casa tivesse ao mesmo tempo uma arquitetura resistente e uma estética que agradasse as sensibilidades dos diferentes públicos que fossem acessá-la.

Também coloquei escadas de acesso para a varanda de socialização. De cada lugar da casa, temos uma perspectiva, uma dimensão e um tipo privilegiado de interação entre Casa, humanos e mais-que-humanos. Do mesmo modo, são os capítulos. Eles apresentam diferentes ângulos, múltiplas possibilidades de pensar as relações entre pessoas, mais-que-humanos, casas sagradas, partindo de Díli, circulando pelos municípios, de dentro das casas de moradia, de dentro das casas sagradas.

Para tornar essa Casa, que é o livro, mais arejada e diminuir o cansaço das subidas das montanhas (a leitura e o entendimento), providenciei janelas. Essas janelas são frescores, descansos, para fazer jus a uma expressão muito corrente em campo: *deskansa, mana* (descansa, irmã). As janelas somam-se às fotografias na sobreposição de narrativas textuais e visuais, que juntas plasmam mosaicos interpretativos.

No primeiro capítulo, A vida em Construção, preparo as bases da casa, ergo o alicerce a partir do qual levantarei as pilastras de sustentação e posteriormente o telhado. Sigo o protocolo de precedência

leste-timorense indicando e reconhecendo o trabalho daqueles que me precederam nesse campo. Esse capítulo apresenta as principais categorias analíticas mobilizadas neste livro, que me permitiram conhecer facetas específicas das dinâmicas fronteiras leste-timorenses. Além disso, explicito as mediações teóricas que contra-atuam na elaboração deste texto.

Levantada a base, começo a construir as pilastras e levantar as paredes. Os capítulos seguintes são divididos em duas partes. A primeira delas, Modos de Reprodução, composta pelos capítulos dois e três, trata dos modos de reprodução de uma casa sagrada específica, Uma Lulik Mau Asu, em Same. O segundo capítulo, O Processo de (re)Construção de uma Casa Sagrada, mostra como a construção de uma casa sagrada mobiliza relações consanguíneas e de afinidade dentro de uma Casa e outras relações de afinidade entre casas sagradas. Nesse capítulo, abordo a reconstrução de uma Casa, a circulação de pessoas e coisas envolvidas neste evento com ênfase na visibilização de recursos e fluxos necessários nesse empreendimento.

O capítulo três, Fluxos de vida e práticas de comensalidade, propõe uma análise do *sau batar*, uma cerimônia *kultura*, para além de suas finalidades agrícolas. Essa cerimônia movimenta relações internas do grupo de origem e alimenta a Casa como instituição. Além disso, o capítulo examina rituais fúnebres e reprodução da vida discutindo a importância dos atos de comensalidade nas relações entre seres humanos, agentes místicos e casas sagradas.

A segunda parte, Transformações da Vida Social das *Uma Lulik*, é composta pelos capítulos quatro e cinco e analisa as transformações da vida social das casas sagradas. A Casa está na etapa final, é tempo de preparar as estruturas do telhado e colocá-lo. A Casa precisa de uma arquitetura resistente, mas também precisa ser apreciada, precisa ser bonita. O quarto capítulo, intitulado *Tanbasá Sa'e Foho*?, aborda as atividades que ocorrem nas casas sagradas agendadas de acordo com solicitações de indivíduos ou grupos de indivíduos.

Esse capítulo trata de quatro casos. Dois deles mostram o movimento Díli-montanhas de dois interlocutores para agradecer e pedir ajuda aos agentes místicos para o sucesso na vida profissional. Um trata do trânsito das montanhas para Díli, para celebração de

um agradecimento devido à conclusão do mestrado de uma estudante. Nesse caso, o *lia-na'in*, que também era o pai da estudante, se locomoveu para oficiar o ritual. É importante mencionar que essa cerimônia foi dividida em duas partes –a primeira foi na montanha (essa eu não acompanhei) e a segunda em Díli. O outro trânsito se deu entre Díli e montanhas. Um poeta que, por causa dos conflitos da ocupação indonésia, ficou muitos anos fora do país, ao retornar resolveu se reconectar com o que ele chama de suas raízes, a essência leste-timorense, que está nas montanhas. Foram visitas por vários locais, casas sagradas, buscando religar os elos perdidos.

O capítulo cinco, Transposição e Espetacularização da *Kultura*, trata da transposição de certas práticas que vêm sendo fixadas como próprias "das montanhas" por parte das instituições locais para compor eventos organizados por outras agências, especialmente o Estado. Nessa transposição, ocorre a seleção de algumas práticas, a transposição e a espetacularização de outras. Esse capítulo também aborda o campo dos dispositivos legais que estão sendo elaborados em Timor-Leste para a identificação e proteção de bens culturais.

A primeira parte do livro é focada na dinâmica de uma Casa e nos rituais que mobilizam pessoas de diferentes municípios e gerações em torno de um ancestral comum. Esses rituais permitem reunir os membros de um grupo de origem e alimentar as relações entre pessoas e casas sagradas. A partir de um conjunto de cerimônia *kultura* que acompanhei na casa sagrada Mau Asu, demonstro como esses rituais se caracterizam, ao mesmo tempo, pelas relações entre humanos e mais-que-humanos e pela crescente monetização das trocas de dádivas.

A segunda parte analisa as motivações que levam as pessoas a buscarem suas casas sagradas e seus oficiantes rituais, buscando compreender como o Estado usa e transpõe seleções de elementos da *kultura* para eventos organizados em Díli. Nos casos discutidos nessa segunda parte, são os indivíduos ou o Estado que solicitam certos serviços oferecidos pelas casas sagradas e seus oficiantes rituais. Diferentemente dos eventos discutidos na primeira parte,

que possuem uma agenda mais ou menos definida, os eventos dessa parte são atividades agendadas de acordo com os indivíduos ou grupos de indivíduos para atender demandas específicas.

O livro trata de processos de reprodução e transformação dos significados da vida das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial. Durante a pesquisa de campo, acompanhei diversas situações de conflitos relacionadas, por exemplo, à transmissão de cargos rituais, ao apoio das Casas a certos políticos, à reciprocidade –ou não– de visitas em casos de rituais fúnebres. As situações de conflito eram pouco verbalizadas por parte dos meus interlocutores, mas estavam presentes na dinâmica da vida social.

Nesta obra, privilegio narrativas de reposição do consenso porque foram elas que estiveram presentes de forma mais aguda no meu campo, mas isso não quer dizer que não identifiquei conflitos. A ênfase recai sobre a reconstrução dos laços, os laços de solidariedade entre as pessoas, a recomposição das alianças e a centralidade no grupo de origem, bem como as recorrentes tentativas de reconstituição desse grupo nos rituais.

Capítulo 1.
A Vida em Construção

Por onde andei? As pedras que pisei,
As flores que escolhi
E as casas que visitei.[17]

(Autoria própria)

Timor-Leste na Agenda de Estudos Antropológicos

Quando anunciei a amigos e familiares que iria desenvolver minha pesquisa de doutorado em Timor-Leste, recebi vários questionamentos. As perguntas indicavam conhecimentos e desconhecimentos a respeito da pequena ilha. Mais que isso, sinalizavam o quão desafiador seria falar de um país que, até 2010, também era desconhecido para mim. Quais interpretações de Timor-Leste leitores, informados ou não, poderiam acessar por meio dos meus estudos? Que tipo de aproximação e interação o Timor-Leste construído desde o Brasil me permitiria fazer em terras distantes?

Foto 3. Uma Lulik Dom Caileto. Bobonaro – Vila. Fonte: autora, 2016.

17 Na introdução de cada capítulo e em algumas subseções foram inseridas reflexões de autoria própria, inspiradas pelo diário de campo.

No Brasil, conheci o Timor-Leste das casas sagradas, das formas locais de estabelecer alianças e fazer justiça. Era um Timor-Leste narrado por antropólogos e antropólogas a partir de múltiplas perspectivas (brasileira, espanhola, portuguesa, australiana, americana e inglesa).

Localizado no cruzamento do Sudeste Asiático e da Oceania, Timor-Leste é um dos países mais novos do mundo. A porção ocidental da ilha de Timor, com capital em Kupang, pertence hoje à República da Indonésia. Durante o período colonial, Portugal exercia soberania sobre o que hoje nomeamos de Timor-Leste desde o começo do século XVI. Em 1975, a independência de Timor-Leste foi proclamada unilateralmente e restaurada somente em 2002, após diversos conflitos, encontros e desencontros culturais: 430 de colonização portuguesa, 24 anos de ocupação indonésia e 30 meses de administração transitória das Nações Unidas.

Em termos administrativos, Timor-Leste encontra-se dividido em 14 municípios[18]: Bobonaro, Liquiçá, Díli, Baucau, Manatuto e Lautém, na costa norte; Cova-Lima, Ainaro, Manufahi e Viqueque, na costa sul; Ermera e Aileu, situados no interior montanhoso; e Oecussi-Ambeno,

Mapa 1. Municípios de Timor-Leste desde 2022. Fonte: J. Patrick Fischer, CC BY-SA 3.0
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2022_East_Timor,_administrative_divisions_-_de_-_colour.tif?page=1

18 Nomenclatura estabelecida de acordo com o Diploma Ministerial n. 24, de 24 de julho de 2014 (Orgânica dos Postos Administrativos). Posteriormente, o Decreto-Lei N.º 4 /2022 de 12 de Janeiro, criou a 14º município com a criação da Administração Municipal de Ataúro, separando-o do município de Díli..

enclave no território indonésio. Há 65 postos administrativos (antigos subdistritos) inscritos nos 14 municípios, com uma capital, e subdivisões administrativas chamadas *suku*, que possuem uma ou mais aldeias. O mapa de Timor-Leste a seguir identifica as fronteiras geográficas do país e a composição dos municípios.

Estudos antropológicos acerca do Sudeste Asiático, região geográfica na qual Timor-Leste vem sendo localizado, indicam relações eletivas entre fenômenos rituais e organização social (Fidalgo-Castro, 2015a; Fox, 1980b; Gillespie, 2000a; McWilliam, 2005; Pena Castro et al., 2010; Sousa, 2010a; Sousa, 2009). Essa investigação em geral tem considerado Timor-Leste como integrante da região cultural Indonésia Oriental (*Eastern Indonesia*).

Indonésia Oriental é uma classificação antropológica para definir uma região cultural (Josselin De Jong, 1980) que compartilha princípios de organização social, como metáfora botânica,[19] dualismo classificatório, trocas matrimoniais assimétricas, diarquia, noção de casa, hierarquia, precedência e o alto *status* do feminino no sistema ritual e paralelismo semântico. Sudeste Asiático e Indonésia Oriental são enquadramentos de ordens distintas. O primeiro está assente num ordenamento geográfico e o segundo numa organização cultural baseada no compartilhamento de valores e princípios culturais estruturantes.

A escola holandesa de Leiden exerceu papel importante na identificação de instituições cuja sinergia atua na vida e caracteriza a Indonésia Oriental como uma região específica. A obra *Types of Social Structure in Eastern Indonesia* (Van Wouden, 1968 [1935]) destacou e, inclusive, antecipou argumentos estruturalistas de Lévi-Strauss. Baseado em uma perspectiva comparativa, o autor aponta a recorrência da complementariedade entre doadores e tomadores de mulheres, caracterizada pelo princípio do casamento assimétrico, *connubium*, como instituição central das populações desta região cultural. Embora a ideia de Van Wouden (1968 [1935]) sobre o parentesco seja baseada na complementaridade entre os grupos, o autor não deixa de ressalvar o lugar do mito e do ritual.

19 Na literatura sobre a Indonésia Oriental, os termos "tronco", "centros", "umbigos" e "raízes" são associados a fontes de vitalidade, a regras de plantação e às formas de falar sobre relações de afinidade.

Parte significativa do conhecimento produzido em Timor-Leste até finais de 1960 não foi elaborado por antropólogos com formação acadêmica. A título de exemplo, podemos citar os trabalhos de Ruy Cinatti, Antônio de Almeida e Mendes Corrêa.[20] Eles atuaram na Missão Antropológica de Timor (1953-54), realizando estudos antropobiológicos voltados para a ideia de diversidade e o papel civilizador dos agentes coloniais. Jorge Barros Duarte, padre, político e missionário leste-timorense, ficou também conhecido por suas publicações no jornal *Seara* (jornal católico de publicação local) sobre a construção da casa sagrada na região de Maubisse e os ritos e mitos em Ataúro.[21]

A perspectiva analítica, baseada na possibilidade de classificar populações em famílias linguísticas a partir de unidades filogenéticas, deixou marcas nos estudos sobre Timor-Leste. A família austronésia é uma das maiores e mais abrangentes do mundo com mais de 1.000 línguas e aproximadamente 270 milhões de falantes, de acordo com estudos contemporâneos (Bellwood, 2006 [1996]; Tryon, 2006 [1995]). O alcance geográfico da família austronésia é amplo e suas populações são diversas.[22] Alguns grupos linguísticos de Timor-Leste vêm sendo incluídos nesse mundo austronésio: kémak, tokodede, mambae, idaté, tetun, naueti, caiurui, galole, dawan e baiqueno, entre outros com menor expressão (Bellwood, 2006 [1996]; Fidalgo-Castro, 2015a).

Esse modelo analítico foi bastante usado nas pesquisas sobre Timor-Leste. Nos dias de hoje, não raro encontramos etnografias, e se calhar até nos meus próprios textos, termos como "os kémak" ou "os mambae". O pressuposto epistemológico deste paradigma assenta-se no compartilhamento de uma matriz linguística acompanhada de uma

20 Ruy Cinatti Vaz Monteiro exerceu funções governamentais em Timor-Leste e colaborou com o desenvolvimento de muitas pesquisas. Cinatti usava seu capital social nas instituições sociais e científicas para facilitar a chegada de antropólogos profissionais em Timor-Leste.

21 As investigações arqueológicas realizadas pelas missões portuguesas eram vinculadas ideologicamente ao Estado Novo de Salazar. Essas missões, baseadas no que poderíamos chamar de uma arqueologia ou antropologia física, foram dirigidas por Antônio de Almeida. Há de se mencionar que, desde finais do século XIX e começo do XX, foram realizados vários estudos por missionários religiosos, com a finalidade primeira de evangelizar. Esses missionários estudaram as línguas, as culturas e a organização social (Fidalgo-Castro, 2015a); produziram e publicaram muitos materiais (Fernandes, 2014; Paulino, 2011).

22 As línguas austronésias são faladas em várias ilhas do Pacífico Sul, Taiwan, Indonésia, Malásia, Papua Nova Guiné, Samoa, Palau, Fiji, Vanuatu, Hawaii e Madagascar.

partilha de instituições, como aquelas citadas acima. Essa abordagem tende a relacionar características de organização social e língua.

Embora parte significativa da produção antropológica sobre populações leste-timorenses utilize a língua partilhada por seus interlocutores como principal fonte de identificação desses interlocutores, adoto uma postura que considera o lugar de origem um dos elementos fundamentais de identificação. Esse tipo de pertencimento foi recorrente e significativo no meu campo. Meus interlocutores não se apresentavam para mim como mambae ou kémak, mas como "sou de Ermera", "nasci em Marobo", "sou de Suai".[23]

A língua falada dificilmente era acionada como elemento de localização e pertencimento, mas o lugar de origem sim! Ter nascido no mesmo município aproxima as pessoas, cria sentimentos de identidade e reconhecimento. Procuro indicar pelo menos o município de onde vêm meus interlocutores. No diálogo com a bibliografia, mantenho a escolha do interlocutor ou pesquisador. Meu esforço é no sentido de evitar as generalizações, plasmando e engessando relações e conexões pelo viés da língua, do arcabouço teórico ou do discurso local.

A partir da década de 1960, as pesquisas *sobre* e *em* Timor-Leste passaram a ser desenvolvidas majoritariamente por antropólogos, considerando e dialogando com o arsenal já produzido. Evidentemente, há uma convivência entre os diferentes tipos de pesquisas, mas notamos ênfases de um tipo em certos momentos e de outro tipo em outros contextos. A ênfase e o predomínio na pesquisa antropológica são acompanhados pela gradual diversificação das escolas antropológicas e dos pesquisadores que começaram a desenvolver pesquisas em Timor-Leste.

A partir de contextos diversos, vários autores demonstraram como a troca ritual opera nas relações entre humanos, assim como entre humanos e não humanos (Forman, 1976; Hicks, 1976, 1990; Traube, 1986; Renard-Clamagirand, 1996). A execução desses rituais

23 Esse argumento foi construído numa reunião de orientação com a professora Kelly Silva. Conversávamos e ela me perguntou: "como as pessoas se identificavam para você em Timor? Sou falante de mambae ou sou de Ermera?" Esse questionamento foi fundamental nas minhas reflexões posteriores. A partir daí, comecei a prestar mais atenção nos termos que eu acionava para classificar as pessoas.

depende do saber dizer e do conhecimento de certas narrativas de origem importantes para o grupo. Essas pesquisas são marcadas pela classificação de populações a partir de grupos linguísticos, mas de modo diferente daquele pautado nas relações entre uma fonte filogenética comum, em termos culturais identificáveis através de padrões compartilhados.

Forman (1976), por exemplo, analisa o papel da troca na descendência e aliança em comunidades falantes de língua makassae. Nesse contexto, os rituais mortuários se apresentam como estratégia de continuidade da vida e dos laços perante a ameaça provocada pela morte. Renard-Clamagirand (1982) desenvolveu uma pesquisa numa comunidade kémak de Marobo–Bobonaro a partir do sistema de alianças engrenado pelas casas sagradas. Ela argumenta que a prática ritual é uma das formas de alcançar a coesão social.

De acordo com a autora, é a Casa que dá nome ao indivíduo e o coloca numa rede de alianças. Os rituais estudados incluem o ciclo de vida individual, os que se prendem com a vida da Casa, e os rituais coletivos anuais. Pesquisando os mambae, Traube (1986) analisa a vida social e a cosmologia dessas comunidades, focando nas trocas rituais que ocorrem entre vivos e antepassados. O saber-fazer, saber-dizer e saber-como dizer são fundamentais na prática performativa e na eficácia ritual.

Em uma homenagem a Van Wouden, Fox (1980b, p. 333) publica *The Flow of Life*, obra que modifica o rumo das análises desenvolvidas e propõe que a "vitalidade das sociedades indonésias orientais... não é o efeito de uma adesão a estruturas organizacionais específicas, mas sim o resultado de uma preservação contínua de metáforas semelhantes para viver". Passa-se a privilegiar a abordagem individualizada de cada sociedade, tendo como elemento comum as expressões duais.

Fox (1980a) retoma os argumentos de seus antecessores criticamente e propõe uma combinação entre a noção de área cultural proposta por Josselin de Jong (1977 [1935]) e a ênfase nos procedimentos comparativos sugerida por Van Wouden (1968 [1935]). Segundo Fox (1980a), a vitalidade das sociedades indonésias identificadas por Van Wouden não é efeito de uma aderência a estruturas organizacionais específicas, mas sim resultado de uma

preservação contínua de metáforas semelhantes para a vida, codificadas em uma forma diádica generalizada.

Os estudos das décadas de 1970 e 1980 foram fortemente marcados pelas noções de troca e aliança na conformação de relações de descendência, ciclos de vida, organização social e ritual das casas sagradas.

Etnografando a Vida em Contexto de Pós-conflito

Como reconstituir a vida, em suas várias dimensões, com os traumas físicos e emocionais do pós-conflito? Quais são as estratégias criadas localmente para dar sentido às mudanças sociais e ao sofrimento? Essas são algumas das questões que mobilizam as pesquisas produzidas sobre o pós-1999. Essas pesquisas abordam, entre outras coisas, a reconstrução da nação, a recomposição das instituições consideradas locais, as identidades nacionais, os traumas, os sofrimentos e a reconciliação.

Timor-Leste foi invadido pelas forças militares indonésias, que permaneceram no território por 24 anos. A intensa resistência, formada por diferentes frentes, incluindo uma guerrilha armada, uma frente de apoio clandestina e uma frente diplomática de leste-timorenses exilados em países como Austrália, Portugal, Indonésia e Moçambique, e o referendo da independência tornou essa pequena ilha objeto de interesses variados. Ocorreram intervenções da Organização das Nações Unidas (ONU) tanto através de missões quanto pela força militar e local que subsidiou muitas pesquisas em diversas áreas. Como indicado por Seixas (2011, p. 1), "Timor-Leste foi, para muitos, e em particular para os portugueses, o lugar de uma paixão, no sentido duplo de um sofrimento sentido e uma solidariedade para com o Outro...".

Desde 1999, Timor-Leste seduziu pesquisadores não só de Portugal, mas de muitos outros países, o que pode ser observado no número de dissertações e teses sobre fenômenos que ocorrem nesta parte da ilha de Timor. DaMatta (2022 [1978], p. 4), ao falar sobre o estranhamento do que não é familiar e a necessidade do exótico como forma de alteridade, destaca que

> só se tem Antropologia Social quando se tem de algum modo o exótico, que depende invariavelmente da distância social, e a distância social tem como componente a marginalidade (relativa ou absoluta), e a marginalidade se alimenta de um sentimento de desagregação e a segregação implica em estar só e tudo desemboca -para comutar rapidamente essa longa cadeia- na liminaridade e no estranhamento.

O país também me encantou etnográfica e afetivamente falando. Depois de mais de uma década estudando fenômenos relativos à Festa de Nossa Senhora do Rosário, em Minas Gerais, me deparei com a possibilidade de me deslocar para o outro lado do mundo e buscar afinidades eletivas entre minhas pesquisas pregressas e o novo trajeto que se construía. Fui seduzida pelo além-mar, pelas imagens exuberantes e pelos relatos instigantes sobre aquele país.

As produções acadêmicas sobre o cenário pós-1999 abordam questões diversas. As temáticas da reconstrução, revitalização das práticas costumeiras, mudanças sociais e vida ritual, além dos diálogos com as sensibilidades não leste-timorenses que passam a compartilhar o território e disputar projetos de organização social e subjetivação são candentes nas pesquisas produzidas *sobre* e *em* Timor-Leste a partir do século XXI.

A tese *Paradoxos da Autodeterminação: A construção do Estado-Nação e Práticas da ONU em Timor-Leste* (Silva, 2004),[24] por exemplo, analisa a construção do Estado-nação em Timor-Leste e a intervenção da comunidade internacional através dos suportes oferecidos para o processo de aparelhamento (*institution-building*) do Estado. A partir de uma reflexão sobre o cotidiano das práticas da missão, a autora aponta o paradoxo que pairava naquele contexto. Práticas que (idealmente) deveriam contribuir para criar as condições do direito à autodeterminação de um povo operavam orientadas por repertórios imperiais de registros coloniais: separação nos espaços de socialização, acessos diferenciados aos meios e exercício de poder, visão civilizadora, atribuição de inferioridade intelectual e moral às populações nativas.

Também centrada na questão da reconstrução do país, *As Donas*

24 Esta tese foi posteriormente publicada como livro em Silva (2012).

da Palavra: Gênero, Justiça e a Invenção da Violência Doméstica em Timor-Leste, tese de Simião de 2005, publicada como livro em 2015, demonstra que transformar a violência doméstica numa prática condenável é parte de um projeto de modernização do país que concebia como parcial e injusta com as mulheres a resolução dos conflitos na esfera da justiça tradicional. Simião (2015) aborda os encontros e desencontros de diferentes sentidos de gênero e justiça num país que estava construindo seu Estado e sua sociedade civil. O autor destaca que em Díli circulavam pessoas de diferentes mundos, e todos esses atores tinham algo a dizer sobre os modos de viver em Díli.

Essas duas pesquisas acima ocorreram em um contexto bastante peculiar. Silva e Simião chegaram em Díli em novembro de 2002, momento de forte presença internacional no qual as coisas mais elementares da vida cotidiana estavam em transformação. A cidade possuía, por exemplo, três tipos de tomada elétrica –indonésia, portuguesa e australiana (Simião, 2015). O exemplo dos tipos de tomada convivendo é bom para refletir sobre as múltiplas necessidades de adaptação e reorganização da vida impostas no contexto de reconstrução do país.

A cidade estava tomada por estrangeiros, que de certa forma disputavam a implantação de projetos civilizatórios (Silva, 2012). O país se reconstruía numa relação tensa entre locais e estrangeiros de diferentes localidades. Estavam em disputa modelos de justiça, formas de sociabilidade e os próprios modos de organização da vida. Díli sediava o encontro de projetos de país e isso reverberava de modos diferentes nos municípios e nas montanhas. Nesse sentido, prossigo discutindo certas pesquisas, focadas em comunidades específicas, que analisam os efeitos dos processos de mudanças sociais e suas acomodações na vida ritual.

A tese *An tia: Partilha Ritual e Organização Social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste* (Sousa, 2010a) analisa a vida ritual de uma comunidade bunak de Tapo–Bobonaro a partir da relação entre as Casas, enfatizando a noção de continuidade numa perspectiva holística. Para compreender a organização social dessa coletividade, o autor analisa como as práticas rituais e a oratória interagem com a organização sociopolítica e econômica. Para ele, essas interações devem ser contextualizadas nas relações de poder e de autoridade que

constituem a sociedade, já que na acepção local a performance ritual é política e atua para estabelecer estatutos e definir ordens.

Sousa (2010a) coloca em diálogo questões micro e macro e nos mostra que a reestruturação das comunidades no pós-conflito se relaciona com suas capacidades de se adaptar às circunstâncias diversas. As práticas rituais são fundamentais nesses processos, porque se apresentam como palco para a manifestação da emoção e da intenção. O ritual possibilita, ao mesmo tempo, comoção de ordem individual e coletiva, performando um valor identitário e uma intenção política.

As relações entre mudanças sociais e domínio ritual também foram analisadas na tese *Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental: Estudios de caso desde la aldeia de Faulara* (Fidalgo-Castro, 2015a), centrada em Faulara–Liquiçá. O autor investiga a relevância dos rituais como elementos de estruturação da sociedade e economia em Timor-Leste em uma conjuntura de pós-conflito marcada por grandes mudanças sociais. Fidalgo-Castro argumenta que os rituais não atuam somente na reprodução social, mas podem ser também contestação do poder estabelecido. Segundo o autor, nesse contexto específico, o domínio ritual continua atuando nos parâmetros de sociabilidade, nas relações entre humanos, entre humanos e não humanos, e estruturando a economia.

A partir de experiências em várias localidades de Timor-Leste, Fidalgo-Castro (2015a) nos apresenta uma visão geral do calendário ritual e dos tipos de cerimônias realizadas a fim de oferecer um panorama da relevância desses fenômenos na organização da vida das comunidades por ele pesquisadas. Cito alguns dos rituais que compõem a constelação identificada pelo autor: rituais funerários, rituais de aliança, ciclo ritual e calendário agrícola (*sau batar*), rituais de construção de *uma lulik*, rituais de cooperação, rituais de proibições (*tara bandu*), rituais de evocação da chuva (*bolu udan)* e rituais relacionados com o nascimento.

Outra contribuição importante focada no contexto pós-1999 é o livro *The Land of Gold: Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste* (Bovensiepen, 2015). A partir da aldeia Funar–Manatuto, localizada no planalto central de Timor-Leste, a autora analisa como as experiências históricas traumáticas e violen-

tas ganham forma localmente. Tratando dos processos de reestabelecimento de relações sociais de pessoas deslocadas forçosamente de seus locais de origem por um período longo, ela demonstra a capacidade das performances rituais em restabelecer uma unidade mítica e primordial com a terra, revigorando as práticas ancestrais.

Bovensiepen (2015) ressalta que o período imediatamente pós-independência não foi um período em que as pessoas falavam abertamente sobre o sofrimento do passado. Logo após a independência, as pessoas da comunidade demonstravam preocupação em sustentar a produtividade e as relações com a terra ancestral. As narrativas de sofrimento derivam de como os sujeitos humanos são constituídos. Na comunidade estudada pela autora, os humanos e a terra são compostos da mesma substância; somente durante a vida eles estão separados.

O tema da revitalização dos costumes também é tratado na tese *Customary Renewal and the Pursuit of Power and Prosperity in Post-Occupation East Timor: a Case-Study from Babulo, Uato-Lari*, de Susanna Barnes (2016). A autora descreve os processos de recuperação e renovação do povo Babulo, numa comunidade que fala predominantemente a língua naueti, localizada em Uato-Lari–Viqueque, após a retirada das forças indonésias em 1999.

Ela argumenta que o ressurgimento das práticas costumeiras está relacionado a uma visão da sociedade em que as relações sociais são construídas em torno da ideia de que as trocas e transações servem para criar, sustentar e reproduzir as relações sociais por si mesmas – uma visão de que a vida é continuamente dada, recebida, retribuída e renovada. A renovação desses atos implicou uma intensificação das relações de troca entre parentes e afins, os vivos e os mortos, o reino humano e a natureza viva, contribuindo para um senso de bem-estar local e fornecendo uma estrutura para administrar as incertezas da vida pós-ocupação.

As etnografias de Sousa (2010a), Fidalgo-Castro (2015a), Bovensiepen (2015) e Barnes (2016) são trabalhos densos de longa duração focados em coletividades específicas. As quatro pesquisas foram produzidas no cenário pós-1999 e tocam em questões que atravessam os processos de reconstrução da nação em termos materiais e imateriais. Fidalgo-Castro e Sousa analisam a importância dos rituais na produ-

ção e reprodução da vida, nos sistemas de prestígio e ordenamento político. Bovensiepen e Barnes tratam dos processos de reavivamento cultural, explorando o significado do envolvimento afetivo e ritual das pessoas com o meio ambiente e seus ancestrais. Essas etnografias colocam em evidência o poder dos rituais para assegurar a sociabilidade, a unidade primordial e os processos de reconstrução das pessoas, das comunidades e do país.

Seguindo a perspectiva de entender os processos de reconstrução do país, várias coletâneas têm sido organizadas. Menciono algumas dessas. A obra *Timor-Leste por trás do Palco* (Simião & Silva, 2007) reúne ensaios que abordam a complexidade das relações entre o processo de construção nacional e a pluralidade dos modelos da cooperação na sua aplicação em um contexto específico. O livro *Translation, Society and Politics in Timor-Leste* (Seixas, 2010) é um empreendimento interdisciplinar alinhado por pesquisadores de quatro países (Portugal, Brasil, Países Baixos e Timor-Leste) e pautado pelo paradigma da cultura como tradução. A obra *Ita Maun Alin. O Livro do Irmão Mais Novo* (Silva & Sousa, 2011) reúne artigos de autores de vários países e áreas acadêmicas, e se apresenta como um objeto de devolução, como no mito tão difundido no país sobre o retorno do irmão mais novo portando saberes adquiridos além-mar.

Os sobreviventes, os retornados internos e externos, as comunidades e o país se depararam com questões complexas que se manifestavam em níveis muito diferentes: recompor as relações com a terra, com os ancestrais, com a casa sagrada e o lugar de origem; e lidar com as perdas materiais e afetivas, a reconstrução do país e das relações.

A partir dessa breve historiografia dos estudos sobre Timor-Leste, na próxima seção, coloco em diálogo categorias e perspectivas teórico-metodológicas que serão acionadas e combinadas ao longo deste livro para dar sentido às minhas experiências etnográficas. A revisão bibliográfica está sistematizada em camadas, aproximando-se do modo como meu arcabouço na área foi sendo construído: literaturas que foram se sobrepondo, se penetrando e dialogando à medida que interagiam com minhas experiências anteriores em estudos sobre patrimônios culturais afro-brasileiros. A primeira camada é a compilação de noções e conceitos recorrentes em certa antropologia que foi

consagrada como clássica. A segunda é o diálogo entre esse compilado, os dados produzidos em campo e etnografias contemporâneas que tratam de fenômenos afins aos abordados neste livro.

Janela 1

Em 2011 cursei a disciplina Tópicos Especiais em Indonésia Oriental. Nesse período eu estava escrevendo a dissertação de mestrado sobre Irmandades Negras e políticas patrimoniais em Minas Gerais. Tive o privilégio de ser orientada pela Prof Kelly Silva e acessar uma bibliografia sobre sudeste asiático que abriu meus horizontes interpretativos e aguçou meu interesse de seguir meus estudos na antropologia e em Timor-Leste, mudando radicalmente o rumo da minha trajetória intelectual. Foi durante essa disciplina que conheci o livro "As Uma Lulik de Ainaro". Lendo esse livro, que é uma obra de arte, acessei de forma profunda a arquitetura das casas sagradas de Timor-Leste.

Aquelas imagens me transportaram pela primeira vez para Ilha de Timor-Leste. Fazendo aquela viagem literária e estética decidí que queria conhecer aquele país, queria pesquisar aquelas casas sagradas.
Com a dissertação encaminhada, segui com a escrita, mas pensando em possíveis associações entre as congadas e as casas sagradas. Em 2014 entrei no doutorado e a pesquisa sobre Uma lulik começou a ser desenhada de forma mais efetiva!

Janela 1. Fonte: Desenho de Maísa Augusta Araújo Soares. Foto tirada em Baucau-Baguia, 2017.

Ritual e Cerimônia *Kultura*

> Certa vez, perguntei para meu colega Abrão Ribeiro: "o que é uma casa sagrada?". Ele me olhou, pensou e disse: "*Konforme*, mana Renata! Depende! Quem faz a pergunta? Para quem faz a pergunta? Não tem resposta? *Konforme*!" Uma pergunta malfeita me ajudou posteriormente!
>
> Fico pensando, se eu perguntasse para esse ou outro colega o que é uma cerimônia *kultura*, qual seria a resposta? Imagino que seria: *Konforme*! *Konforme* o lugar, *Konforme* as pessoas, *Konforme* o clima... Eu diria: "*Konforme* o contexto!"
>
> Conversa informal, Díli, fevereiro 2017.

Várias vezes fui convidada a participar de cerimônias *kultura* que aconteciam, na maioria das vezes, nas montanhas e casas sagradas. Trato cerimônia *kultura* como uma categoria empírica que foi traduzida por mim como ritual. Ao longo do livro, uso indistinta e conscientemente as palavras "cerimônia" e "ritual". A antropologia tem uma vasta literatura sobre ritual (Durkheim, 1996 [1912]; Peirano, 2000; Tambiah, 1979; Turner, 1967, 1977). Muitos desses autores defendem que a prática ritual tem uma estrutura mais formal, pensada como tipos especiais de eventos que podem ser cotidianos ou extraordinários.

De que modo concebo ritual no contexto das pesquisas sobre casas sagradas em Timor-Leste? Como recorro aos rituais para acessar os fenômenos que busco compreender? "O que significa propor, na contemporaneidade, a abordagem dos rituais como estratégia para se analisar eventos etnográficos?" (Peirano, 2001, p. 3). Inspiro-me na perspectiva de Peirano e, na condição de antropóloga, não me atribuo a tarefa de definir antecipadamente o que são os rituais. Nas palavras da autora,

> [...] "rituais", "eventos especiais", "eventos comunicativos" ou "eventos críticos" são demarcados em termos etnográficos e sua definição só pode ser relativa, nunca absoluta ou *a priori;* ao pesquisador cabe apenas a sensibilidade de detectar o que são, e quais são, os eventos especiais para os nativos (sejam "nativos" políticos, o cidadão comum, até cientistas sociais) (Peirano, 2002, p. 6-7).

Que tipos de eventos devemos observar em nossas pesquisas? O que as pessoas fazem e aquilo que elas dizem fazer são igualmente objetos de investigação antropológica. Tal como nos mostra Peirano (2002), não é possível separar o dito e o feito porque o dito é também feito. E, se é assim, a etnografia não pode somente descrever atos presenciados ou recontados. É preciso levar em conta a comunicação entre o pesquisador, o interlocutor e o contexto.

Rituais são os eventos que os meus interlocutores praticam como ritual ou dizem que são rituais. Para tanto, recorro novamente a Peirano (2006, p. 2):

> Não separo, em termos absolutos, o que é ritual do que não é ritual. O motivo é simples: a concepção de que um evento é "diferente", "especial", "peculiar", tem que ser nativa. Em princípio, passa a ser "ritual" o que nossos interlocutores em campo definem ou vivem como peculiar, distinto, específico. Como o pesquisador é personagem relevante na escolha dos acontecimentos que são significativos para uma investigação, isto é, é co-autor na construção monográfica, considero que esses sejam "eventos etnográficos".

Trato como ritual, para os fins do livro, o que meus interlocutores chamam e experimentam como cerimônia *kultura*. Muitas vezes uso "atividade", "cerimônia" e "evento" como sinônimos. Estou consciente de que há distinções entre esses termos, mas recorro a esse subterfúgio como estratégia narrativa e para não repetir exaustivamente a palavra ritual.

Cerimônia *Kultura* e Catolicismo

A convivência entre práticas locais e católicas, práticas locais de justiça e modelos considerados modernos vem sendo abordada em muitas investidas analíticas em Timor-Leste (Meneses et al., 2017; Roque, 2010; Seixas, 2007; Simião, 2011, 2014). Compreender como esses modelos se combinam e são acionados na vida cotidiana para dar sentido e atender demandas variadas na vida das pessoas é um desafio epistemológico que exige desprendimento dos nossos sistemas classificatórios.

"Desde o ponto de vista de Díli, a referência a elementos ou à totalidade dos complexos locais de governança se dá pela mobili-

zação dos termos *lisan*, *adat*, 'usos e costumes', ou ainda *kultura*" (Silva, 2014, p. 124-125). A minha experiência mostrou que nas montanhas, e aqui me refiro especialmente a Same, ocorre mobilização semelhante, com o acréscimo de termos como "tradição", "patrimônio" e cerimônia *kultura*.

Seguindo a proposta de Silva (2014), argumento que a ideia de complexos locais de governança pode contribuir para analisarmos o tipo de convivência marcada por precedência e tensões entre práticas locais e católicas. O próprio termo "complexo", tal como evoca a autora, potencializa relacionamentos, não necessariamente harmônicos, organizados ou hierarquizados, entre as partes. Esses complexos de governança variam de lugar para lugar, em que é possível ocorrer variação até no mesmo lugar.

Em certas situações, as práticas locais incorporam as católicas como se essas fizessem parte "do jeito leste-timorense de ser no mundo". Ocorre, assim, uma assimilação das práticas católicas pelas locais. As práticas católicas também podem incorporar parte das locais. No caso do meu campo, mesmo nos contextos de assimilação ou incorporação, havia o reconhecimento de que as práticas eram distintas (Roque, 2010) e estavam sendo performadas temporariamente em outros contextos, executadas em relações de precedência, mas em conexão. Essas convivências podem ser pensadas nos termos de "parasitação" e "parasitaria" (Roque, 2010; Silva, 2014).

Silva (2014) retoma a concepção original do termo "parasitação" usado por Roque (2010) e nos recorda que, para esse autor, parasitismo designa coexistência, interdependência, interpenetração, hostilidade, assimetria e manutenção de limites entre agências – cada uma respeitando os limites do outro e extraindo recursos de várias ordens para sua reprodução. Não estou trabalhando com a formação de híbridos, mas de formas que mantêm suas particularidades e autonomias, que podem se associar a outras mantendo-se autônomas. Esse parasitismo foi pensado originalmente para dar sentido a fenômenos coloniais; no entanto, assim como Silva, entendo que esse termo é potente para dar sentido aos fenômenos com os quais lido no Timor-Leste pós-conflito.

Noção de Casa

O que é uma casa? Para que serve uma casa?
Quem habita uma casa?
Como e quando se constrói uma casa?

Autoria própria.

Para muitas comunidades leste-timorenses, Casa é uma unidade básica de pertencimento; todo mundo nasce como membro potencial de uma Casa, e toda Casa está inserida numa rede de relações com outras Casas e uma casa sagrada (Sousa, 2008; Fidalgo-Castro, 2015a). Não são apenas as pessoas que circulam e pertencem às Casas; as Casas ganham as formas das vidas que por elas transitam e dos objetos que nelas se instalam.

Algumas considerações sobre as noções de Casa são necessárias. Em primeiro lugar, não há correlação (necessária) entre a unidade de habitação e a Casa como instituição de pertença das pessoas. Dentro de uma única habitação, podem morar pessoas que pertencem a diferentes Casas (linhagens). Portanto, é importante entender as acepções do termo "Casa" e os universos semânticos em que são acionadas para dar sentido a diferentes práticas. A palavra casa (*uma*, em tétum) tem, no mínimo, três acepções: a) unidade de pertença (similar à linhagem);[25] b) unidade de habitação (local de moradia/residência); c) local sagrado de culto e cerimônias, onde várias casas (linhagens) partilham experiências místicas e renovam alianças.[26]

Por meio do casamento, teríamos, idealmente, um homem e uma mulher, advindos de Casas (linhagens) diferentes, podendo habitar na mesma casa (moradia), prestando cultos periódicos às suas respectivas casas sagradas caso a mulher não tenha, como efeito do casamento, passado a pertencer ao grupo de origem do marido.[27]

25 Não se trata de uma equivalência exata entre linhagem e casa. Uso o termo linhagem de forma heurística.

26 Essa síntese foi elaborada pela professora Kelly Silva durante uma reunião de orientação. Sou muito grata a ela pela insistência na importância de diferenciar as acepções do termo para o desenvolvimento da pesquisa.

27 Neste caso, estou me referindo a contextos patrilineares. Nos municípios que se identificam como matrilineares são os homens que circulam para as Casas das mulheres.

Figura 1. Entrelaçamentos entre pessoa, Casa, casa sagrada e território. Fonte: elaboração própria, 2024.

Os estudos de Lévi-Strauss (1986 [1965]), baseados em etnografias de populações malaio-polinésias, europeias e africanas, sugerem que as sociedades de casa se pautam na aliança como princípio de unidade e antagonismo. Nestes contextos geográficos, como em tantos outros, não são os indivíduos nem as famílias quem atuam; são as casas, únicos sujeitos de direitos e deveres. Nessa visão, a casa é uma instituição aparentemente orientada pelas relações de parentesco, cujas escolhas matrimoniais levam em consideração poder, status e riqueza, entre outras variáveis. O autor define "casa" nos seguintes termos:

> [...] pessoa moral detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão do seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, considerada como legítima somente na condição de que essa continuidade possa se expressar na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maioria dos casos, das duas em conjunto (Lévi-Strauss, 1986 [1965], p. 186).

A categoria casa desponta como um dispositivo heurístico, um meio para interligar estruturas, eventos, processos e fenômenos de micro e macroescalas. A esse respeito, Lévi-Strauss adverte:

> Com as sociedades de casa vemos, pois, formar uma rede de direitos e de obrigações cujas linhas entrecruzadas cortam as malhas da rede que ela vem substituir: o que anteriormente estava unido, separa-se agora e o que anteriormente estava separado, une-se. Verifica-se como que uma contradança entre os laços que a cultura deve tecer e aqueles em que antes se reconhecia a obra da natureza —mesmo que, como na maior parte dos casos, isso fosse uma ilusão. Promovida assim a segunda natureza, a cultura oferece à história um palco à sua medida; fazendo aderir uns aos outros os interesses reais e os pedigrees

> míticos, proporciona fundamento absoluto aos empreendimentos dos grandes (1986 [1965], p. 167).

Com o conceito de sociedade de casa, Lévi-Strauss (1986 [1965]) busca conciliar estrutura, por um lado, e a história, as escolhas individuais e as estratégias, por outro. Essa potencialidade do conceito instigou outros autores. Em 1970, Bourdieu publicou o texto que em tradução se intitula *A casa Kabyle ou o Mundo às Avessas*, com disposições intelectuais estruturalistas e dedicado a Lévi-Strauss. O estudo sobre casas também chamou a atenção de Bourdieu (1999 [1970]). As casas berberes foram estudadas por Bourdieu não somente numa perspectiva descritiva e organizacional. O autor nos mostra os detalhes da organização local da casa do povo argelino, associados com seus modos e percepções de vida. Bourdieu (1999 [1970]) nos apresenta as subdivisões da casa, indicando aquelas que são reservadas para atividades específicas, como o parto e as relações sexuais. Logo, quando se entra na casa narrada por Bourdieu, a primeira coisa que se vê é a produção da família, o que ela colheu no último ano. O que essa exibição da colheita nos permitiria inferir? Seria uma forma de demonstrar prestígio, mostrando fartura?

Inspirados na noção lévi-straussiana de sociedade de casa, Carsten e Hugh-Jones (1995) apresentam considerações importantes sobre as possibilidades de enfoque nos estudos sobre casa e a relevância analítica dessa categoria. A proposta da obra é articular a noção de casa como uma forma específica de organização e expor sua utilidade em casos empíricos do Sudeste Asiático e da América do Sul. Os estudos de caso inseridos em contextos comparativos permitiriam ilustrar as relações entre edifícios, populações e categorias. Entre outras coisas, uma contribuição digna de nota dessa coletânea é a menção à transitoriedade das casas. Nessa perspectiva, a casa ganha o *status* de "entidade dinâmica", que compartilha o *status* de vivente com as pessoas que moram nelas (Carsten & Hugh-Jones, 1995, p. 37).

Em *About the house*, a definição lévi-straussiana de sociedade de casa é ao mesmo tempo criticada e expandida. Carsten e Hugh-Jones (1995) apresentam uma abordagem que se pretende mais holística da casa, conjugando uma antropologia da arquitetura a uma antropologia

do corpo. Desse modo, a "casa é uma extensão da pessoa; como uma pele extra [...], ela serve tanto para revelar e exibir quanto para esconder e proteger" (Carsten & Hugh-Jones, 1995, p. 2)[28]. Interpretar casas e pessoas a partir da mesma perspectiva analítica traz implicações que merecem atenção. A casa deixa de ser o abrigo da vida doméstica e o reflexo dos processos vivenciados pelas pessoas.

Nesse sentido, a maloca Tuakano,[29] que morre, as casas Langkawi, que "andam" (Carsten, 1995), as casas sagradas leste-timorenses, que são reconstruídas periodicamente, são exemplos de uma concepção de casa que compartilha "modos de vida" com os habitantes. A relação entre pessoas e casas não é da ordem da representação; as casas não refletem o ciclo da vida das pessoas. Casas e pessoas se definem mutuamente. Tendo as palavras de Miller (2013 [2010], p. 83) como auxílio, "coisas, veja bem, não coisas individuais, mas todo o sistema de coisas, com sua ordem interna, faz de nós as pessoas que somos".

Qual é o legado desses autores para a construção desse livro?

De Lévi-Strauss (1986 [1965]), herdei a noção de casa como entidade moral; de Bourdieu (1999 [1970]), adoto a noção de casa como celeiro da colheita; de Carsten e Hugh-Jones (1995), uso a noção de casa pensada de modo similar ao ciclo de vida das pessoas; e de Carsten (1995), mobilizo o preceito de que a definição entre pessoa e casa é dada mutuamente.

Noção de Casa e Cultura Material

A cultura material é uma parte importante da vida das pessoas. O que elas fazem, como decoram e usam as seções de uma casa são parte integrante de sua cultura. Ignorar essas coisas é um erro tão grande quanto se concentrar somente nelas (Seeger, 1980). A cultura material importa em nossas vidas; ela não é decorativa ou secundária. Mas como acessá-la? Dando uma olhada no meu escritório, notei que não tenho dimensão dos usos e reusos de muitos fragmentos de cultura material que aqui estão.

28 Tradução feita por mim para fins exclusivos do livro.

29 Maloca, palavra originária da língua Tupi-Guarani, refere-se a cabana comunitária.

No entanto, há aqueles objetos colocados ali, carregados de memória, que constituem o meu patrimônio, contam parte da minha história. Nossa relação com os objetos é complexa e cheia de variações. Reconstruir usos e reusos de coisas não é uma tarefa fácil, principalmente quando pensamos em termos de afetação mútua e não de representação (Ingold, 2007; Kopytoff, 2008 [1986]; Miller, 2013 [2010]).

Se uma casa, por instância, é criada para ser experimentada e sentida, por que muitos aspectos da vivência são negligenciados quando nos dispomos a analisá-la? Para Kopytoff (2008 [1986]), coisas e pessoas têm biografias e devem ser tratadas simetricamente. Além da simetria, ele analisa as expectativas desejadas pela "biografia das coisas" nas pessoas, citando como exemplo os usos da choupana entre os *suku* do Zaire:

> Entre os Suku do Zaire, por exemplo, entre os quais fiz pesquisas, a vida útil atribuída a uma choupana gira em torno de 10 anos. A biografia típica de uma choupana começa com a moradia de um casal ou, no caso de uma família poliginia, de uma esposa e os seus filhos. Conforme a choupana envelhece, ela passa sucessivamente a ser uma casa de hóspedes ou de uma viúva, um ponto de encontro de adolescentes, uma cozinha e, finalmente, um abrigo de cabritos ou galinhas – até a vitória final dos cupins e o colapso da estrutura. O estado físico da choupana em cada fase corresponde ao uso particular que se faz dela (Kopytoff, 2008 [1986], p. 92).

A partir de uma estimativa do tempo de vida da choupana e seus usos, é possível identificar a fase do ciclo de vida em que elas se encontram. Desse modo, o valor das casas não se expressa apenas nas suas formas arquitetônicas, mas também com o que é produzido e reproduzido nas relações sociais, nas alianças e nos rituais que nelas se concretizam. Nessa visão, é possível reconhecer a etapa do ciclo de vida de uma casa de acordo com sua aparência, e a materialidade seria um indicativo do tempo de vida da casa e de seus usos.

A "perspectiva da morada" desenvolvida por Ingold (2000) dialoga bem com a concepção de ciclo de vida proposta por Carsten (1995). Ingold advoga que a imersão do habitante em um ambiente ou mundo da vida é uma condição inescapável da existência. Assim,

habitar um ambiente é sempre um ser-com-outros, imbricado em teias de relações que tornam inoperante qualquer separação rigorosa entre interior e exterior. Para ele, "as formas construídas pelas pessoas surgem apenas nas suas atividades correntes de vida, em contextos relacionais específicos de engajamento prático com o entorno" (Ingold, 2000, p. 186).

As formas das casas se apresentam quando privilegiamos o processo criativo, levando em consideração tanto a materialidade quanto a imaterialidade de sua construção (Gillespie, 2000a; Joyce, 2000). E, assim, biografias de coisas, pessoas, ancestrais e de outros mais-que-humanos são construídas relacionalmente. No caso deste livro, interessa-me entender as relações entre as pessoas, os mais-que-humanos, a territorialidade e um tipo especial de casa: a casa sagrada. As Casas fazem coisas, produzem efeitos na vida das pessoas material e imaterialmente falando. Os rituais que lá ocorrem são ditos, são feitos, e permitem que o grupo de origem se reúna novamente em torno de um ancestral comum.

Noção de Casa na Literatura da Indonésia Oriental

Muitas das argumentações apresentadas, que não tiveram como objeto etnográfico a Indonésia Oriental, também são válidas quando tratamos dela. Embora a casa tenha sido mais bem ilustrada pelos etnógrafos que trabalharam na Indonésia e na Oceania, a formulação original de Lévi-Strauss (1986 [1965]) foi baseada em sociedades dos Estados Unidos, dos povos africanos, do Japão e da Europa medieval. Nos estudos de casa desenvolvidos na Indonésia Oriental, talvez encontremos relações mais agudas entre arquitetura e organização social.

A arquitetura das casas usadas para moradia e/ou para cerimônia têm demandado a atenção de investigadores de várias áreas do conhecimento, especialmente da antropologia e da arquitetura (Bourdieu, 1999 [1970]; Lévi-Strauss, 1981 [1979]; Waterson, 1995). Os desenhos internos das casas foram relacionados às cosmologias dos grupos que nelas residem.

Nesse sentido, Fox (2006a [1993], 1996) define casa como uma entidade física e uma categoria cultural capaz de fornecer a continuidade

social. Ele sublinha que a memória de uma sucessão de Casas, ou de uma sucessão no interior de uma Casa, pode ser um índice de eventos importantes do passado e um repositório de objetos ancestrais.

O mundo austronésio fornece um campo potente para a análise das relações entre Casa e organização social, podendo render *insights*, inclusive, sobre outros aspectos da vida social. Nesse mundo, as moradias são concebidas como estruturas dominantes na organização da comunidade, e em muitos casos existe um *continuum* entre edifícios públicos e edifícios privados, templo e casa. O significado de oposições como sagrado/profano, masculino/feminino, casada/solteira exige um exame crítico em cada instância, ao contrário de uma categorização apressada das estruturas (Waterson, 2000, 2006 [1993], 2009 [1990]).

Para Waterson (2009 [1990]), a Casa é recriada cotidianamente através das relações dos seres que nela habitam, e os laços que ligam os antepassados e seus descendentes são renovados periodicamente por meio dos rituais. A condição essencial da existência da Casa é a produção e reprodução simultânea da vida espiritual, econômica e social. Ainda, segundo a autora, as relações entre Casa e aldeia refletem o cosmo e, por isso, a arquitetura deve ser pensada para além de uma estrutura que cumpre a função de abrigar. É possível, inclusive, traçar a biografia das Casas, dos objetos e das pessoas que as constroem e são construídas por meio delas.

As análises sobre Casas propostas por Lévi-Strauss (1981 [1979]) e as coletâneas organizadas por Fox (2006a [1993]) e Carsten e Hugh-Jones (1995) são pautadas na comparação de contextos etnográficos. Esses textos realçam a casa como categoria nativa (quando é acionada como tal) e como forma específica de organização social. Por esse motivo, poderíamos perguntar: em que medida uma noção tão ampla, vaga e elástica quanto a de casa poderia ser útil para pensar em termos analíticos?

Por um lado, a dimensão escorregadia da noção de casa nos permite refletir sobre contextos muito diferentes. Por outro, sua amplitude nos obriga a estabelecer limites em campo, de acordo com contextos etnográficos específicos. Essa condição analítica e/ou empírica da categoria casa é estimulante do ponto de vista da produção do conhecimento.

Nessa perspectiva, como já bem disse Peirano (2000), a teoria se faz na prática. A casa é vivida, a casa é verbalizada, e foi entre o dito e o feito, entre aquilo que me disseram que estavam fazendo e aquilo que vi fazer, que acessei modos de construir e dar sentido a casas sagradas. Esses sentidos não estavam ali; eles eram sempre um devir que dependia de muitas coisas. Diferentes dimensões do que é implicado na noção de casa eram mobilizadas contextualmente por meus interlocutores. A noção de casa era acionada por eles como um conjunto de possibilidades.

A partir da categoria casa, é possível falar de parentesco e afinidade de forma mais flexível e sem as amarras das teorias da descendência e aliança. A noção de casa como relacionalidade possibilita abordar, ao mesmo tempo, suas expressões e dimensões materiais e imateriais. Podemos perguntar, por exemplo: quem pode entrar na casa? Como a casa foi construída? Quais materiais foram usados? Quem construiu a casa? Como as casas se relacionam? A partir de que fenômenos se fala sobre a casa? Que questões, eventos, ansiedades, desejos estão implicados na noção de casa? Isso implicaria compreender como o idioma da casa é acionado e como as pessoas lidam com isso.

Alinho-me às perspectivas adotadas por Carsten e Hugh-Jones (1995) e Ingold (2000), considerando casa como uma categoria capaz de abrir janelas heurísticas para falar de organização social, relações entre humanos e não humanos, além das relações entre as dimensões materiais e imateriais. Adoto uma concepção de casa como entidade dinâmica, inacabada, um constante devir. Sigo apresentando mais detalhadamente as *uma lulik* de Timor-Leste, traçando afinidades eletivas entre casas e casas sagradas, princípios de organização social, pertencimento e arquitetura.

As Casas Sagradas de Timor-Leste

O local de origem é um referente importante nos processos de identificação e reconhecimento das populações leste-timorenses. A ideia de origem fornece e alimenta a base ritual do presente. Uma casa sagrada é composta por pessoas que se reconhecem como parte de uma fonte comum e regressam em ocasiões rituais específicas para re-

compor essa conexão com esse lugar de origem. As maneiras de construir uma casa de moradia e/ou sagrada e habitá-la podem se relacionar às narrativas de origem e aos processos de ocupação territorial.

As relações entre arquitetura, sistema de alianças e organização social povoam diversas pesquisas na região, assim como as concepções cosmológicas e religiosas na divisão do universo e o microcosmo residencial. Por exemplo, Cinatti, Almeida e Mendes afirmam que

> na estrutura da habitação revela-se o simbolismo cósmico: a casa é a imagem do mundo, a sua cobertura é o Céu, o pilar ou poste principal é assimilado ao "eixo do mundo" que sustenta o imenso teto celeste e desempenha um papel ritual importante: é na sua base que têm lugar os sacrifícios em honra do ser supremo, Marômac... Toda a construção e inauguração de uma moradia equivalem a um começo, a uma nova vida: para que a obra dure e "viva" deve ser animada, isto é, deve receber ao mesmo tempo uma vida e uma alma. A transferência da alma só é possível pela via de um sacrifício sangrento (Cinatti et al., 1987, p. 74).

Na forma como é abordada por esses e outros autores, a casa de moradia possui uma aura sagrada, mesmo não sendo uma casa cerimonial. Há uma aproximação das funções atribuídas às casas sagradas com as casas residenciais. Com isso, não estou dizendo que elas cumpriam o mesmo papel ou que os autores não reconheciam as diferenciações. Uma poderia ser extensão da outra. A casa de moradia poderia ser uma miniatura com funções reduzidas da casa sagrada, por exemplo.

Cinatti et al. (1987) identificaram sete tipos arquitetônicos de habitação residencial. Esses tipos de moradia foram definidos pelos autores como modelos residenciais locais característicos de certas regiões do país. Ao nos depararmos com casas alongadas verticalmente, saberíamos que se trataria de casas da região de Lautém, por exemplo. Esses modelos não necessariamente coincidem com os modelos de casas sagradas. Em Lautém, as populações não se organizam em torno de casas sagradas, mas sim do fogo sagrado. A imagem das casas de Lautém divulgadas comercialmente como casas sagradas não corresponde de fato ao que ocorre na região. Quando conversamos com colegas de Lautém sobre essas Casas, eles riem e falam: "não temos casas sagradas. Como essas casas podem ser nossas casas sagradas?"

Similarmente à diversidade de tipos arquitetônicos residenciais, é possível encontrar mais de uma casa sagrada em cada povoação leste-timorense (Fidalgo-Castro, 2010a; Pena Castro, 2010b; Sousa, 2017). Em algumas comunidades, as casas sagradas não diferem muito das casas de moradia, construídas a partir dos conhecimentos locais (casas *adat*), mas não são ocupadas necessariamente como moradias de seres humanos. Por oposição, destacam-se aquelas casas sagradas, como no contexto bunak, em Tapo–Bobonaro, que precisam ser habitadas por seres humanos para contrabalancear a presença dos ancestrais. A falta de humanos demonstra que a família é desunida e desorganizada (Sousa, 2008, 2010a).

É recorrente encontrar na literatura a palavra *lulik* descrevendo a propriedade de um lugar, uma construção ou um objeto específico. Entretanto, alguns autores sugerem que *lulik* é bem mais que isso. É a base do sistema classificatório local, a oposição binária fundante (Trindade, 2012, 2016). De modo similar, Bovensiepen (2014b, 2018) argumenta que *lulik* é fonte de vida, produtividade, fertilidade e boa saúde, mas da mesma forma é risco de vida, pois pode causar doenças e morte. Na perspectiva da autora, a categoria *lulik* produz diferenças e fronteiras. Para ela, *lulik* reside em lugares, objetos e casas; é associada com ações ancestrais, uma referência a recursos endógenos em oposição ao domínio do estrangeiro.[30]

Uma lulik simboliza a continuidade entre passado, presente e futuro. E, se pensarmos com Bovensiepen (2014b, 2018), a própria expressão "casa" nos remete a "fronteira", a uma instituição leste-timorense que se opõe, resiste e ao mesmo tempo se adapta às coisas estrangeiras. A recriação arquitetônica das habitações compreende um sentido sagrado e pode acionar diversas modalidades de relações e alianças: entre seres humanos, coisas, ancestrais, mortos, etc. Trata-se de uma matriz de significados que materializa conteúdos de diferentes ordens. A esse respeito,

> [...] uma construção reservada para o armazenamento dos bens sagrados de um grupo de descendência, e é esse lugar, mais do que

30 Para outras referências e discussões sobre lulik, ver: Tsuchiya (2018); Rosa (2019); Bovensiepen & Rosa (2016).

> qualquer outro, onde os interesses dos espíritos e dos parentes tangivelmente convergem. Ali são guardados artefatos materiais que simbolizam os laços que unem essas duas categorias de parentes, e são realizados rituais públicos de reciprocidade pelos quais os espíritos e o grupo de descendência coletivamente satisfazem as necessidades uns dos outros... As casas rituais são consideradas herança dos tempos antigos, e me disseram que foram construídas pelos ancestrais, sendo que os parentes contemporâneos não têm autoridade para construir novas. Elas eram um emblema da reivindicação de um grupo sobre a terra que ocupavam, uma posse derivada de um contrato mítico com os espíritos da natureza que habitavam a região (Hicks, 2004, p. 91-92, tradução própria).

As casas sagradas possuem disposições arquitetônicas particulares e sediam um conjunto de atividades do fluxo da vida.

> As *uma lulik t*imorenses fazem parte do conjunto de casas próprias da região austronésia. Do mesmo modo que as catedrais do período barroco não são um fenômeno exclusivo de um determinado país europeu, as *uma lulik* devem ser contempladas no seu contexto etnorregional. Partindo de uma particular disposição arquitetônica que reúne traves e postes, cobertura de erva e parede de bambu ou madeira, as casas representam neste contexto sociocultural os valores sociais e a formulação ideológica e moral das suas sociedades. São as casas que representam um grupo humano, relacionado por parentesco, pelo que se discrimina entre pessoas membros e pessoas alheias nas atividades e práticas desenvolvidas (Pena Castro, 2010b, p. 65).

As pessoas que se reconhecem como partes da mesma casa sagrada são coagidas à colaboração, sobretudo nas ocasiões da (re)construção da casa sagrada ou da casa de um dos membros (Sousa, 2008). Nascimentos, casamentos, primeira colheita do arroz e do milho e Dia de Finados (2 de novembro), por exemplo, mobilizam pessoas, ancestrais e coisas em torno da casa sagrada.

Durante a invasão indonésia (1975), muitas casas sagradas foram destruídas ou atacadas. Nesse período, ora as populações fugiam, porque suas aldeias serviam como base aos combates entre o exército indonésio e as Forças Armadas de Libertação e Independência de Timor-Leste (FALINTIL), ora as pessoas eram deslocadas (pelos

agentes indonésios) das regiões mais montanhosas, sendo a concentração em áreas baixas uma forma de impedir o apoio da população à guerrilha. Entretanto, Sousa (2007) destaca que as casas não só "permaneceram" como continuaram a ser (re)construídas.

A noção de casa é a base da organização social e territorial. Embora haja pontos de contato entre os dois, a ideia de casa e não sociedade de casa emergiu como categoria mais potente e próxima das categorias acionadas pelas comunidades com as quais convivi em Timor-Leste. A casa se organiza em torno de um conjunto de valores culturais, formas rituais e formas de aliança apontado como estrutural nas dinâmicas sociais da Indonésia Oriental. Na seção seguinte, trato de alguns desses valores culturais.

Origem e Ancestralidade

Os estudos sobre Indonésia Oriental, que têm forte influência das abordagens estruturalistas, preocupam-se em identificar elementos comuns na área como um todo. Pesquisas baseadas na recorrência (regional) da complementariedade de doadores e tomadores de mulheres são um exemplo de um fenômeno considerado distintivo dessa região cultural (Van Wouden, 1968 [1935]).

Fox (1996) também segue a perspectiva da comparação, mas busca compreender como sociedades particulares experimentam certos valores e instituições considerados estruturantes da região cultural. Ele examina como determinadas ideias criam formas de precedência social em várias sociedades da Indonésia Oriental. O autor explora as possibilidades de comparação entre sociedades dessa região que compartilham um patrimônio de ideias e defende que a pesquisa sobre as categorias sociais de sociedades particulares não eliminou a noção de um núcleo estrutural, mas sim o atualizou.

Fox (1996) advoga que a mudança de um estudo de modelos para um estudo de metáforas sociais fornece uma base linguística melhor para a análise comparativa. Ele demonstra que o uso recorrente de um idioma botânico aparece na conceituação metafórica das relações de descendência. Somada às metáforas, Fox aponta a centralidade da precedência em vários grupos sociais da Indonésia Oriental e apre-

senta-nos uma análise alternativa àquela baseada nas categorias formais, como "doador da esposa" e "tomador da esposa". Um passo importante nessa direção é observar como operam as categorias etárias "mais velho" e "mais novo" para distinguir as linhas de genitores ou de genetriz para ordenar a precedência entre essas linhas.

As expressões locais de conhecimento estão conectadas a estruturas mais amplas, tal como podemos observar na pesquisa de Pannell (2006 [1996]) sobre as narrativas locais e a formação do Estado indonésio. A autora localiza os temas de narrativas de origens, precedência e hierarquia no contexto da vida cotidiana em Amaya (Regência de Maluku do Sudeste, na Indonésia) e examina aspectos particulares de seu envolvimento com a ideologia localmente articulada do Estado indonésio. Os relatos do nacionalismo e da cultura local estão imbricados e fundem-se em torno das noções de unidade e diversidade.

Narrativas de origem e precedência são valores culturais que, a depender dos contextos, articulam-se com outros valores ideológicos e, juntos, compõem o mosaico de possibilidades com que os sujeitos podem manobrar suas escolhas. Segundo Pannell (2006 [1996]), as narrativas locais conjugam e retratam temas de significância cosmológica, ontológica e ideológica e, nesse sentido, proporcionam experiências de pessoas culturalmente significativas do mundo. Essas narrativas de origem também fornecem um campo prontamente acessível de possíveis formas e lógica para a articulação do poder, a legitimação da identidade e a expressão da diferença.

Precedência e Hierarquia

De acordo com Dumont (1992 [1966]), a teoria da hierarquia procura compreender a distribuição diferencial do valor em todas as dimensões da experiência humana. Ela se manifesta sob a forma do "englobamento do contrário", condição em que, numa determinada dimensão ou nível de alguma totalidade ou conjunto, se apresentam ao mesmo tempo nas relações de oposição e pertencimento entre dois elementos. No caso do sistema de castas, a lógica estrutural se dá pela aplicação recursiva da oposição assimétrica do puro e do impuro.

Para Dumont (1992 [1966]), a hierarquia é, no sistema, a forma consciente de referência das partes ao todo a partir de um único princípio estrutural: o da oposição puro/impuro. É nessa oposição que "reside verdadeiramente o princípio hierárquico, cuja ordem linear das castas de A a Z representa apenas um produto secundário" (Dumont, 1992 [1966], p. 108). A noção de hierarquia de Dumont como englobamento de contrários pressupõe um nível de complementaridade associado a outro de contrariedade entre seus termos (por exemplo, "homem" engloba "mulher" e "homem" se diferencia de "mulher").

Passemos para o funcionamento da precedência na produção de *status* diferenciado. De acordo com Fox (2009), o que caracteriza a precedência é a operação complexa de várias oposições de valor, em vez de simplesmente a operação contínua de uma (meta) oposição privilegiada. Essa multiplicidade ou diversidade de oposições relevantes facilita a possibilidade de reversões categóricas de valor de qualquer assimetria categórica. Pares de oposição podem se rearranjar em diferentes momentos da vida social levando em consideração várias fontes de valor dependendo da habilidade do sujeito para acioná-las. Nesse sentido, a precedência é mais dinâmica e está sujeita a maiores possibilidades de contestação do que a hierarquia.

Outra característica fundamental da precedência na região é a preocupação com origens expressas espacial ou temporalmente articuladas por metáforas botânicas. Essas metáforas se organizam em um movimento do tronco para a ponta através de uma profusão de ramos. As imagens botânicas em formas sociais estão presentes em várias populações da Indonésia Oriental e têm sido objeto de investigação de diversos pesquisadores (por exemplo, Barnes, 2011; McWilliam, 2009; Traube, 1980b).

Hierarquia e precedência podem operar juntas no ordenamento da vida das pessoas e comunidades. Um exemplo disso é a pesquisa de Acciaioli (2009) sobre os domínios de Bugis e Makasar (Sulawesi do Sul). O autor argumenta que a mistura de hierarquia e precedência nesses domínios os diferencia de sociedades vizinhas, também informadas por precedência. Esses domínios se fundamentam em narrativas de origem, mas as divindades são consideradas progenitoras apenas da nobreza e não da humanidade como um todo. Estruturas

de precedência operam de forma polivalente, incorporando e diferenciando grupos nas sociedades austronésias, mas não esgotam as possibilidades de produzir diferença nem são um mecanismo preeminente de reconhecimento de *status*.

Precedência relaciona-se à diversidade de valores contrastantes que podem ser aplicados em diferentes situações. McWilliam (2009) traz uma imagem muito potente para pensarmos a reprodução das relações sociais na Indonésia Oriental – uma forma de jardinagem. Nesta floresta de relações sociais, a transferência da vida envolve obrigações e estabelece padrões recursivos de precedência que são refletidos em *status* diferencial. Vida dando árvores, gerações que continuam nos mais novos; os antigos, que são a fonte de sementes, os frutos férteis transplantados para outros, que colhem uma nova vida e asseguram o desenvolvimento de suas próprias árvores ancestrais.

Isso não quer dizer que um elenco botânico de precedência produza efeitos previsíveis, ou formas e práticas sociais idênticas. Pelo contrário, a precedência é um processo dinâmico, dependente do contexto e geralmente contestado. Nas relações regidas pela precedência, o consenso é negociado e temporário. Hierarquia e precedência são modos de produzir diferenciação e *status*. Esses modelos não são excludentes, eles podem combinar-se a depender do objetivo.

Casamento e Formas de Aliança como Fenômenos Estruturantes

Diversas pesquisas sobre trocas matrimoniais e as formas de aliança desenvolvidas em países da Oceania e do Sudeste Asiático apontam que esse é um fenômeno estruturante, complexo e controverso. Van Wouden, na década de 1930, já apontava em seus estudos o casamento como pivô das organizações sociais da Indonésia Oriental. Por meio do casamento, as alianças são construídas, reforçadas, assim como as pessoas e os objetos são colocados em circulação (Van Wouden, 1968 [1935]). É importante mencionar que o trabalho de Van Wouden, bem como o de muitos outros estudiosos dessa região cultural, elegeu como objeto de estudo práticas associadas às montanhas.

A pesquisa de Valeri (2000) com os Huaulu (Indonésia Oriental) indica que as trocas matrimoniais têm uma estrutura dialética: começam como transações de mercadorias (os direitos sobre uma mulher são trocados por seus equivalentes em valores), mas terminam como presentes, recusando o pagamento inicial com um pagamento equivalente. As trocas matrimoniais não podem, portanto, ser definidas como trocas de presente ou mercadoria em sentido absoluto.

Sua referência a duas formas opostas de dar e receber é, em última instância, explicada pela coexistência dos contraditórios de "alteridade" (paradigmaticamente associados à troca de mercadorias) e "não alteridade" (paradigmaticamente associados ao presente) em aliança. Estamos, desse modo, diante de uma série de ambivalências. Os Huaulu compram suas mulheres e, no entanto, não as vendem.

De acordo com Valeri, o casamento é um processo longo e não um único evento, e isso implica que ele é caracterizado por uma gama de modalidades e idiomas de intercâmbio. Não podendo ser encapsulado em um único tipo. Esse processo é composto por várias etapas, cada uma delas marcada pela transferência de alguns direitos sobre as mulheres. Os direitos sobre as mulheres são transferidos sequencialmente, em estágios de um processo complexo de casamento que pode levar anos ou até mesmo uma vida inteira. As relações matrimoniais são tanto um índice de alteridade como um modo de superá-la. A alteridade é expressa pela insistência na reciprocidade entre as partes.

No caso de Timor-Leste, as trocas matrimoniais têm sido por vezes estabilizadas, por alguns pesquisadores, no termo *barlaque* (Silva, 2019). Uso o termo *barlaque*, mas ciente de que a expressão "trocas matrimoniais" abarca o conjunto de atividades que compõem o longo processo de trocas matrimoniais.

Segundo Hicks (1973, 2004), as trocas matrimoniais são como um fenômeno social total que, em sua forma exemplar, é considerado o microcosmo da sociedade leste-timorense. As análises de Silva (2010b, 2019) são pautadas nas possibilidades de negociar a realização do *barlaque,* tendo em vista seus sentidos e suas apropriações entre populações leste-timorenses. Por meio da discussão sobre o *barlaque*, a autora aborda a gestão do costume, da tradição, da *adat*, e as tensões em torno desse problema no processo de construção da nação.

As trocas de presente e prestações de deferências envolvidas nas prestações matrimoniais firmam pactos sociais entre pessoas e casas; por meio desses fenômenos se estabelecem alianças e se perpetua o grupo de parentesco, ou seja, a casa e o aglomerado de casas que compartilham a mesma casa sagrada. Teias de relacionamentos e dívidas entre as casas são construídas, pautadas na ética da reciprocidade. Obrigações materiais e espirituais são criadas em função das negociações que as pessoas e os grupos estabelecem no fluxo de suas vidas.

Tendo em vista que cada casa está ligada a uma constelação de casas sagradas e com elas se comprometem material e ritualmente, pode-se dizer que o casamento é o estabelecimento ou a renovação de alianças entre duas Casas.

Circulação de Fertilidade e Superioridade do Feminino

O lugar de destaque do feminino nos sistemas rituais motivou a elaboração de muitas etnografias sobre a Indonésia Oriental, inclusive sobre Timor-Leste. Hicks (1976) aborda as relações entre os vivos e os antepassados e os rituais de reprodução a partir do feminino. Para o autor, a maioria dos rituais públicos tem como principal objetivo a reprodução da vida –humana, animal ou vegetal. O sagrado (ou espiritual) é a fonte da fertilidade.

McWilliam (2007), ao tratar das trocas matrimoniais, afirma que as filhas do grupo de parentesco ancestral devem se casar fora do seu grupo de origem natal. O casamento é concebido como uma transferência de mulheres, e a fertilidade reprodutiva é levada de um grupo para outro. Dessa forma, os grupos que recebem mulheres no casamento são o campo cultivado, e os grupos que dão mulheres proporcionam as condições para a fertilidade e reprodução de seus afins.

Os rituais públicos, voltados à reprodução da casa como grupo de descendência, são performados por homens, que mobilizam princípios e forças femininas. O feminino é um princípio importante, mas isso não quer dizer que os rituais públicos, voltados à reprodução da Casa, sejam realizados por mulheres. Não há uma conexão necessária entre gênero e sexo, conforme já apontado na literatura (Atkinson & Errington, 1990).

As relações entre os grupos que doam e recebem fertilidade não são simétricas. Em Timor-Leste, essa relação vem sendo denominada, entre outras nomenclaturas, de *fetosaa* e *umane*. *Umane* é o grupo de origem das mulheres, é o grupo gerador de vida e fertilidade, e encontra-se numa posição superior. O grupo que recebe as mulheres, *fetosaa*, deve compensar a perda da fertilidade do *umane* (Gárate Castro & Assis, 2010; Silva, 2018).

Cultura e *Kultura*

Este livro também dialoga e se alicerça nos debates contemporâneos relacionados aos processos de transformação da cultura em categoria de governo e suas implicações nos processos de espetacularização e formas de sociabilidade locais (Fidalgo-Castro, 2015a; Sahlins, 1997 [1985]; Silva & Borges, 2018; Silva & Simião, 2012; Yúdice, 2006 [2002]). Abordando contextos etnográficos variados, e a partir de perspectivas distintas, esses autores convergem no tratamento da cultura como palco privilegiado onde se travam as lutas por reconhecimento e afirmação das diferenças.

A cultura ou seu equivalente está na boca do povo, principalmente em contextos em que modos locais de existência estão sob ameaça (Sahlins, 1997 [1985]). Conforme afirmou Cunha (2009), vários povos, mais do que nunca, celebram sua cultura utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. A cultura, assim, se torna um recurso, que pode ser um mobilizador político e um meio para o empoderamento econômico. Ela tem sido acionada para diferentes conveniências, e essa mudança sistêmica está associada ao aumento de conflitos com relação à cidadania (Yúdice, 2006 [2002]).

É como se a cultura se tornasse um veículo, ou um pretexto, para alcançar objetivos relacionados às políticas de reconhecimento, acesso a direitos e desenvolvimento econômico e turístico. Nessa perspectiva, a conveniência da cultura é a expressão de uma força performativa, que se configura relacionalmente entre produções culturais, um modo de recepção e um campo de força gerado pelas disposições de agências e agentes.

Dessa maneira, a ideia de cultura –como recurso político e/ou econômico– alcançou dimensões globais. Seu gerenciamento extrapola o Estado nacional e envolve organizações transnacionais, como a Unesco. Por meio de seus dispositivos normativos, essas entidades têm operado uma transformação naquilo que entendemos por cultura e no que realizamos em seu nome (Yúdice, 2006 [2002]).

Cultura é uma categoria polissêmica com várias possibilidades de abordagem. Entretanto, interessa-me compreender o sentido que meus interlocutores em campo dão para o termo, sejam eles técnicos da Secretaria de Arte e Cultura, *lia-na'in*, professores ou estudantes. Neste livro, cultura é sempre um relato, um discurso. Recorro ao termo "cultura" em diversos contextos: dar sentido ao passado nos termos do presente, reivindicar ou legitimar direitos, manter ou contestar hierarquias e, ainda, enquadrar e domesticar práticas indígenas acessíveis à sensibilidade estética moderna. A proposta de pensar cultura como discurso ou relato implica identificar de que modo as relações de poder se configuram excluindo outras possiblidades de interação discursiva. Assim, os sentidos dados ao termo "cultura" são produtos de processos de distanciamento e aproximação com outros discursos.

Resolvida a questão da polissemia do termo "cultura", chego na encruzilhada: cultura ou *kultura*? Uso *kultura*, com k, para tratar de elementos dos complexos locais de governança chamados *kultura* desde o ponto de vista local, tal como sugerido por Silva (2014). A autora argumenta que o termo "complexos locais" indica configuração distinta de lugar para lugar e reflete uma conformação histórica. Segundo Silva, elementos ou a totalidade dos complexos locais de governança têm sido acionados por termos como "usos e costumes", *lisan* ou *kultura*.

Parte I

Modos de Reprodução

Foto 4. Preparação das cordas para amarração da Casa. Fonte: Registro da autora, Suai, 2017.

Capítulo 2.

O Processo de (re)Construção de uma Casa Sagrada

As pessoas, os Lugares e os Referentes

> E segue a construção da casa-livro. Feita a base, é o momento de erguer as paredes. Muitas dúvidas! Inúmeras sugestões! Quais materiais usar? Modernos ou tradicionais? Pedi opinião aos mais velhos e resolvi que a melhor saída era combinar os dois tipos de material, os dois modos de fazer uma casa. E, adotando as metáforas do meu amigo Abé Barreto, consultei *lia-na'in* modernos e poetas tradicionais.
>
> (Autoria própria)

As casas sagradas, e aqui vou tratar de uma casa sagrada em particular, têm ciclos de vida semelhantes aos dos seres humanos. Durante a pesquisa, não tive a oportunidade de acompanhar todo o processo de construção de uma mesma casa sagrada, mas observei diferentes etapas de várias Casas. Não

Foto 5. Construção de uma casa sagrada em Suai, 2017. Fonte: Registro da autora.

pretendo mostrar a construção de uma casa de forma linear, mas extrair sentidos das narrativas que obtive em campo.

Fui convidada pela Celeste Siqueira, secretária da biblioteca da pós-graduação da UNTL, a participar da inauguração da casa sagrada da sua família em Same. Aquela visita foi fundamental na condução da minha pesquisa. Decidi que acompanharia as celebrações daquela Casa a fim de compreender os modos de reprodução de uma Casa e a forma como se relacionam pessoas, coisas e mais-que-humanos. Mas onde fica essa casa sagrada? Mais uma vez, recorro às estratégias leste-timorenses: depende! *Konforme*!

Quando viajamos de *biskota* (transporte coletivo), saindo de Díli para Same, avisamos ao condutor que ficaríamos em Hola Rua[31], próximo à casa da Professora Mena, perto do prédio do Partido Congresso Nacional para a Reconstrução de Timor-Leste (CNRT) e da administração, logo depois do cemitério, em frente à casa sagrada Kumau, na casa do *maun* Cassimiro –o condutor da *anguna*[32] Mau Asu–, na casa do Avô Bento em frente ao quiosque e assim vai... não se menciona o nome da rua. Para falar a verdade, não observei se esse é um referente. Não escutei nomes de ruas em Same.

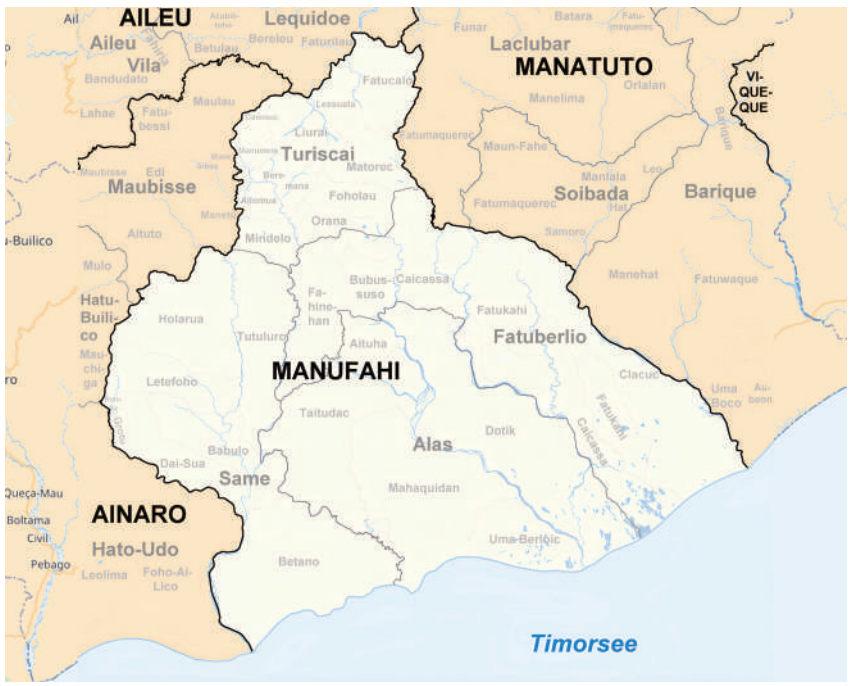
São as pessoas e as casas os principais pontos de identificação e referência. Os modos de acessar a informação nos aproxima das categorias com as quais as pessoas manipulam suas referências. Não se trata de um desconhecimento das formas oficiais de organização territorial, muito pelo contrário. Observando as crianças conversando, por exemplo, elas precisavam e diferenciavam muito bem o posto administrativo, os *suku* e as aldeias. Todavia, pessoas e casas pareciam ser categorias eleitas para organizar a localização de certos lugares e fenômenos no contexto de deslocamento dos meus interlocutores.

Same é a capital do Município de Manufahi, um dos 14 municípios de Timor-Leste, localizado na costa sul da ilha. Faz divisa com Manatuto, Aileu e Ainaro e possui aproximadamente 60.000 habitantes distribuídos numa área de 1.325 km^2. O município de Manufahi,

31 Suku Hola Rua, Posto Administrativo Same, Município Manufahi.

32 Anguna ou angguna é um tipo de transporte coletivo. É uma palavra indonésia. Uso a grafia anguna, conforme acessei no meu campo.

assim como outros, é idêntico ao conselho de Same do tempo do Timor Português, tal como criado em 1945.[33] O município é bem conhecido no país por causa da Revolta do Manufahi, guerra que se deu entre a administração colonial portuguesa de Timor Português e forças do reino de Manufahi e de outros reinos vizinhos lideradas pelo *liurai*[34] D. Boaventura da Costa nos finais de 1911. A figura do D. Boaventura era bastante exaltada no *suku* onde fiquei. Os moradores de Same também se orgulham porque lá moram parentes de um reconhecido escritor leste-timorense, Luís Cardoso Noronha. As divisões entre os Postos Administrativos se apresentam da seguinte forma:



Mapa 2. Mapa do município de Manufahi com a divisão entre os postos administrativos. Fonte: Fonte: J. Patrick Fischer, CC BY-SA 3.0 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sucos_Manufahi.png

33 Ver: https://pt.wikipedia.org/wiki/Manufahi(munic%C3%ADpio) e https://manufahi.gov.tl/

34 De forma resumida, pode-se dizer que antes da colonização e administração portuguesa, Timor-Leste era organizado em reinos, e uma das lideranças desses reinos era chamada de liurai – régulos. Com a colonização, esses líderes passaram a ter outras atribuições, como chefes de suku, por exemplo. Ressalto que o termo liurai é polissêmico e ganha sentidos localmente. Apresentei aqui um significado bem genérico do termo.

O Posto Administrativo Same é composto por oito *suku*: Babulo, Betano, Dai-Sua, Grotu, Hola Rua, Rotuto, Tutuluro, Letefoho. Same está a mais ou menos 80 quilómetros da capital Díli, mas a viagem em 2016 e 2017 durava entre 8 e 12 horas, conforme as condições da estrada e do clima e as paradas pelo caminho.

A Uma Lulik Mau Asu está localizada no município de Manufahi, no Posto Administrativo de Same, *suku* Hola Rua, na aldeia Urufuru. Também podemos localizá-la de outra forma. A Uma Lulik Mau Asu é do avô Bento e fica atrás da Uma Lulik Malae. São relatos dessa casa sagrada, que é localizada de diferentes formas e mobiliza distintos afetos naqueles que fazem parte dela, que analiso neste capítulo.

Os Deslocamentos, as Pessoas e as Coisas

Como falar dos deslocamentos sem prestar atenção no veículo que transporta? Sem falar da coisa que faz os deslocamentos e dos objetos que deslocam conjuntamente? Como falar dos deslocamentos sem mencionar as sensações e as condições das estradas?

É possível se locomover entre Díli e os municípios por vias terrestres de moto, carro particular, *anguna* e *biskota*. Os dois últimos são os transportes coletivos. A *anguna* é uma adaptação de caminhões para transportar pessoas, semelhante ao que chamamos no Brasil de "pau de arara". A *biskota* ou *bis* é uma espécie de micro-ônibus, se compararmos com a lógica brasileira, sem compartimentação para bagagens, com capacidade para mais ou menos 20 pessoas sentadas. Se fizermos uma analogia com nosso sistema classificatório, a *biskota* é ao mesmo tempo o ônibus, o correio e a transportadora. A *biskota* leva as encomendas dos familiares que estão em locais diferentes e não podem viajar. Transporta pessoas, documentos e coisas. Geralmente as *anguna* e as *biskota* fazem os mesmos trajetos, com variação de valores de passagem. A viagem de *anguna* é barata quando comparada à de *biskota*.

Proponho compreendermos a *biskota* não só como um veículo, mas como uma entidade que se constitui ao longo do caminho, com códigos semânticos heterogêneos que podem ser acionados diferentemente a depender do contexto. A *biskota* é um ente em produção,

uma coisa que se forma e ganha vida a cada viagem dependendo das pessoas e objetos que transporta, dos horários de partida, das condições climáticas, dos motoristas que a conduzem etc. O horário da saída não é padronizado; os bancos podem ser deslocados, os espaços internos e externos são apropriados e otimizados conforme a quantidade de passageiros, bem como qualidade e quantidade de coisas a serem transportadas. As *biskota* têm identificação (cores, nomes e às vezes números). Com seus faróis e adereços, elas ajudam a iluminar as estradas durante a noite. São seres em movimento que permitem a circulação.

Um dos terminais de saída desses transportes em Díli é o Mercado Taibessi,[35] um dos mercados mais conhecidos e tradicionais da cidade. Parte do mercado é coberto, com bancas ocupadas, na sua maior parte, por mulheres que vendem produtos agrícolas, roupas usadas, utensílios domésticos e gêneros alimentícios. O chão também é usado como banca para expor os produtos. O mercado Taibessi é, ainda, um ponto de revenda. Muitos comerciantes de outros municípios compram produtos lá para vender nos seus mercados locais. Taibessi é um lugar estratégico para embarque. É possível nele abastecer-se para seguir viagem para os municípios.

Quando as *biskota* chegam em Taibessi, já rodaram muito pela cidade. Antes da partida, as *biskota* buscam em casa os passageiros que marcaram (reservaram) seus lugares, como era o meu caso. Essas pessoas pagavam um pouco mais caro por esse serviço. Essas voltas pela cidade para apanhar os passageiros agendados podem demorar uma, duas, até três horas. Nesse circuito urbano, ocorrem trocas de motorista, entregas de encomenda, paradinha para o café, abastecimento do veículo. E tudo isso ao som de música alta e fumaça de cigarro: os combustíveis para uma viagem longa.

Passageiros acostumados com o trajeto na mesma *biskota,* e com os mesmos motoristas e condutores, não só marcam seus lugares antecipadamente, como também levam seus bancos. Algumas *biskota* só possuem a estrutura de ferro dos assentos. Como medida preventiva,

35 Este mercado foi praticamente destruído nos conflitos violentos em 2006.

alguns passageiros levam seus bancos para encaixar nas estruturas. Próximo a feriados, o número de pessoas que viajam para os municípios aumenta. Nem sempre há lugares para todos se sentarem nos veículos. Rapazes jovens viajam encurvados ou deitados no estreito corredor, entre sacos de alimentos, nos degraus da porta e, quando há espaço, na parte de cima da *biskota*. Ocorre um revezamento entre os que viajam na porta e no corredor, uma forma de equilibrar o cansaço e evitar acidentes.

A *biskota* vai se formando no percurso. "Para arrancar, precisa preencher todos os lugares", sugeriu Celeste em minha primeira viagem com ela. Do ponto de vista do motorista, quanto menos espaço ocioso, mais proveitosa é considerada a viagem. Na maioria das vezes, o motorista não é o proprietário da *biskota*. Os espaços do veículo são bem otimizados. Na região externa, motos ou móveis são amarrados nas partes de cima e de trás. Internamente, não raro, sacos de sementes, uns porquinhos pequenos, galinhas, sacos de cimentos e utensílios domésticos compartilham espaços com os passageiros. Essa otimização parece não ser objeto de reclamação por parte dos passageiros leste-timorenses.

Em comparação com a *anguna*, a *biskota* é interpretada como mais confortável e segura. As maiores queixas sobre as condições do veículo eram dos não leste-timorenses não habituados àquela dinâmica. No começo da minha pesquisa, viajar de *biskota* era muito doloroso para o corpo. As músicas altas e o cheiro de cigarro me deixavam muito cansada. Mas, ao mesmo tempo, eu ficava seduzida com a complexidade de relações e tensões daquele microcosmo. Em 2022, retornei a Timor-Leste; as condições das estradas melhoraram, o tempo do deslocamento entre Díli e Same diminuiu, mas a *biskota* parecia continuar exercendo seus múltiplos papéis de ônibus, correio e transportadora.

Em uma das viagens, presenciei um conflito entre dois homens. Um passageiro pediu ao condutor educadamente para baixar a música porque ele e sua esposa estavam com uma recém-nascida. Isso aconteceu duas, três vezes, e o condutor não respondeu nem baixou a música. Outros passageiros se manifestaram e, por alguns minutos, ficou uma bagunça dentro da *biskota*.

Quando se tratava de carros particulares, notei que a otimização dos espaços também ocorria. Os carros (particulares e até mesmo do Estado) circulavam em sua maioria com todos os lugares ocupados, cheios de pessoas e coisas. E, quando isso não acontece, há certo lamento. Como não preencher todos os lugares de um carro tendo tantos familiares e amigos? Como não encher um carro de gente tendo tantas relações?

Os deslocamentos Díli-montanha-Díli são dispendiosos, envolvem dinheiro, disposição física e disponibilidade de tempo. São viagens relativamente longas devido às condições das estradas. Os transportes coletivos e particulares que fazem essas viagens levam pessoas e um conjunto de coisas que também migram de um lado para o outro o tempo todo pelas estradas estreitas do país. Essas pessoas e coisas em trânsito contínuo acumulam histórias dos dois lugares, concebidos, como demonstrarei mais à frente, como espaços físicos e morais.

De Díli, geralmente se levam produtos comercializados nos grandes supermercados, nas lojas chinesas e nos mercados como Taibessi. De Díli para as montanhas, viajam pessoas que trabalham e vivem na cidade, mas nutrem, no sentido mais amplo do termo, relações com a montanha, com as pessoas e os *bei'ala sira* (ancestrais) que lá habitam. Quando vão para seus municípios de origem, essas pessoas levam coisas que não se encontram facilmente fora de Díli, por exemplo, fotos reveladas para cerimônias. Levam também grandes quantidades de gêneros alimentícios, como sacos de batata, repolho, inhame etc. Esses alimentos, comprados em grande quantidade em Díli, custam menos do que nos mercados locais.

De Díli, se leva para as montanhas produtos e alimentos em grande quantidade. Se a viagem para as montanhas é também motivada por algum ritual, também se leva dinheiro, vinho, cerveja, *tais*, cigarro e outros bens utilizados nos rituais. Estamos falando de trocas e movimentos. É um vai e vem de coisas e pessoas! É um sobe e desce de expectativas, ansiedades. Mas o que se leva das montanhas?

Das montanhas se levam punhadinhos de tomate, berinjela, inhame, batata-doce, cebola e alho cultivados nas hortas dos familiares. Das montanhas não se leva quantidade, mas qualidade. "O gosto da

batata da montanha é diferente, mana" e "leva um pouco dessa cebola, mana" foram alguns dos comentários da minha amiga Celeste quando estávamos nas montanhas. Os sabores dos alimentos cultivados nas hortas são mais apreciados. Traz-se um saco de batata de Díli para as refeições coletivas dos grandes eventos e, na volta, leva-se algumas batatas miúdas para fazer uma refeição.

Os alimentos levados das montanhas são considerados mais saborosos e são muito desejados, inclusive. Se a viagem é motivada também por uma cerimônia ritual, é possível que se leve comida sagrada para os familiares que ficaram em Díli: um pedaço do galo ofertado, um punhado de arroz ou milho, *bua-malus*. A cidade produz a abundância, "as coisas modernas", comodidade, mas de certa forma provoca distanciamento entre as pessoas. A montanha cria sensações de aconchego e qualidade – qualidade de vida, qualidade dos sabores e das relações. Trata-se, evidentemente, de uma idealização. É uma bússola que serve para pensar, para criar referenciais.

Nesta seção, tratei de uma forma genérica sobre os modos pelos quais circulam[36] coisas e pessoas entre Díli-montanha-Díli. Demonstrei que a maior movimentação é de pessoas e alimentos nos dois sentidos. O caminho Díli-montanhas é marcado pela quantidade, e o trajeto montanha-Díli, pela qualidade. É possível que circule o mesmo gênero, mas com apreciações diferentes. Esse movimento se intensifica quando ocorrem cerimônias nos municípios.

36 A noção de caminho aparece relacionada aos perigos que a viagem implica tanto para a circulação de pessoas como para a circulação de coisas. Expressões como: haré dalan (boa viagem/cuidado com o caminho) e la'o ho Maromak (vá com Deus) são bastante usadas em Timor-Leste em contextos de deslocamentos.

Janela 2
A viagem de biskota e corpo deslocado

Em Timor-Leste eu viajei de anguna, avião, moto, carro particular, kareta Estado, biskota... Tudo que me permitisse chegar até às casas sagradas. Meu primeiro deslocamento com transporte coletivo de Díli para as montanhas foi de anguna, em outubro de 2016. Eu e meu colega de pesquisa Carlos queríamos acompanhar o Festival de Cultura em Maubisse, mas não tínhamos contatos e nem carona. Decidimos tomar o primeiro transporte coletivo no terminal Taibesse. Assim, conheci a anguna. Minha mãe ao ver uma foto desse carro disse: "andei muito nisso, Renata. Era o caminhão de boia-fria que levava a gente para colher café". A anguna assemelha-se ao que chamamos de "pau-de-arara" no Brasil. Os impactos no corpo são fortes, mas o vento alivia um pouco o calor.

Em dezembro de 2016, viajei pela primeira vez de biskota. Fui com a minha amiga Celeste para Same. Fizemos a viagem durante o dia, cerca de dez horas de viagem.

Logo na subida, bati a cabeça no teto do veículo. As poltronas são bem estreitas e o corredor também.

Sentei-me ao lado da Celeste e comecei a observar onde as pessoas colocavam as bolsas e malas. Não tinha compartimentos para isso. A mochila e a bolsa foram no colo, a caixa com os mantimentos debaixo das minhas pernas. Foi desesperador! Eu não tinha como mexer as minhas pernas!

As pessoas riam, cochichavam e eu só entendia "malae isin-boot!" (A estrangeira Malae é gorda). De fato, as poltronas não me cabiam. De modo geral, as pessoas em Timor-Leste têm baixa estatura e são bem magras.

O meu desconforto corporal deixava evidente meu status de malae, o quanto não me encaixo nos padrões locais. Naquele automóvel, sinto-me tão gorda, fico encolhida como um bicho acuado. Tentava não me mexer na poltrona porque tinha a impressão de que todos estavam me olhando. Foi lá, entre pessoas, sacas de arroz, batata, galinhas, malas e tantas outras coisas que vivi a sensação mais forte de ser malae.

Naquelas pequenas e estreitas poltronas (para os meus padrões e corpo), precisam caber as malas, mochilas e as pernas. A maior parte dos passageiros já entra, senta e consegue ajustar toda a bagagem num espaço tão pequeno. É uma viagem bem dolorida física e emocionalmente. As dores físicas são provocadas pelo aperto na poltrona e as emocionais pelas lembranças de outras situações em que meu corpo também foi objeto de exposição.

Em vários contextos, escuto: "você é gorda, eu sou magra". Isso é uma constatação e, muitas vezes, não são falas com tom depreciativo, mas essas observações acionam em mim memórias muito dolorosas.

A viagem, principalmente de biskota, foi um dos momentos em que me senti mais exposta. A sensação de que todos estão me olhando, me avaliando, e me repudiando me deixa acuada.

Janela 2. A viagem de biskota e corpo deslocado. Fonte: desenho de Maísa Augusta Soares

A Importância da Casa na Produção da Família

> "A casa sagrada é importante por isso. Faz a gente conhecer parentes e permite a gente conviver"
>
> (Celeste Tilman Siqueira)

De acordo com meus interlocutores, as atividades que envolvem a construção e reconstrução são importantes para propiciar o encontro e o conhecimento entre pessoas que se descobrem familiares nesses rituais. A casa sagrada é um local importante de produção de parentesco. Em última análise, momentos como esses produzem a família. Família, neste contexto, não evoca necessariamente afeto (embora possa incluí-lo, claro), mas indica obrigações livres, codependência.

Segundo Mauss (2003 [1950], p. 269), a melhor etimologia da palavra "família" é aquela que a aproxima do sânscrito *dhaman*, que significa casa. A palavra "casa" também pode estar associada ao sentido de lar (*house*), que por sua vez deriva do latim *lare* e significa parte da casa (cozinha) onde se acende o lume (fogo). A transformação do alimento cru em cozido é interpretada por Lévi-Strauss (2004 [1964]) a partir da análise de um conjunto de mitos, como a passagem do ser humano da condição biológica para a social. O cru aparece como metáfora da natureza; animais comem carne crua. O fogo está associado a cultura; seres humanos comem carne cozida. Pode-se dizer que a cozinha articula as categorias natureza e cultura e interliga sistemas de oposição.

Para Lévi-Strauss (2004 [1964]), a invenção da cozinha não apenas modificou e diferenciou os comportamentos alimentares humanos, mas também adicionou funções sociais às refeições. Comer e beber juntos, além de fortalecer a amizade entre os iguais, servia para reforçar as relações entre os desiguais (senhor e vassalos, por exemplo). Na cozinha, ocorre o preparo dos alimentos. Nesse espaço social, observamos a divisão sexual do trabalho e a organização das relações familiares. As relações eletivas entre família, casa e lar nos remetem à ideia do fogo como construtor, impulsionador das relações de comensalidade.

O fogo da cozinha das casas de moradia é de domínio das mulheres. Em última instância, as mulheres cotidianamente atualizam a passagem do estado de natureza para o estado de cultura. Além disso, de acordo com Silva (2010a), em muitas comunidades leste-timorenses, o parto e o período de um mês de cuidados intensivos para a mãe e o bebê após o nascimento ocorrem próximos à lareira. O bebê não é levado para fora da casa até o ritual de trazer o bebê para fora de casa pela primeira vez, e apresentá-lo a toda a comunidade, durante o qual ele é ritualmente abençoado com borrifos de água sagrada para crescer em *matak-malirin* (boa saúde e energia vital produtiva) (Silva, 2010a; Kehi & Palmer, 2012).

As famílias são projetos em construção que se efetivam e atualizam por meio de práticas rituais. Quanto maior o ritual, maior a extensão da família que se forma em torno dele. A seguir, trato de um encontro acidental entre pessoas que não se conheciam e que, ao conversarem, descobrem que estão indo para o mesmo evento e se reconhecem como familiares.

Quem é da família? Quem faz a família?

Viajava eu e a minha interlocutora Celeste, em dezembro de 2016, de *biskota* para a inauguração da casa sagrada Mau Asu em Same, Manufahi. Na parada para o café, em Aileu, Celeste aproximou-se de um casal e duas adolescentes, que ocupavam uma mesa próxima à nossa, e começou uma conversa. A senhora informou que eles estavam indo para a inauguração da casa sagrada Mau Asu.[37] Surpresa e contente, minha interlocutora disse: "oh... é a casa sagrada do meu pai, estamos indo para lá também".[38] Conversaram alguns minutos e reconstruíram uma rede de afinidades entre pessoas. Quando voltamos para a *biskota*, minha colega disse: "a casa sagrada

37 Acompanhei a última etapa de um longo processo de construção, que durou cerca de dois anos.

38 O diálogo foi em tétum. Compreendi o assunto no momento que eles conversavam. Ao retornarmos para a biskota, Celeste explicou-me o diálogo. Eu compreendia bem tétum, mas falava pouco. Assim, muitas vezes meus interlocutores me explicavam em português o diálogo ou frisavam algumas ideias em tétum.

é importante por isso. Faz a gente conhecer parentes e permite à gente conviver". Buscando analogias para facilitar o meu entendimento, ela afirmou que

> é como se fosse uma árvore, com raízes e galhos. A raiz é a casa sagrada, os galhos são os filhos. Pai e a sua mãe são as raízes e os filhos os galhos. Os galhos crescem, vão pra longe, mas precisam voltar para raiz.[39] A inauguração da Casa traz os filhos da Casa e as Casas amigas para celebrar com a gente o nosso bom sucesso (Celeste Siqueira, dezembro de 2016).

Durante a viagem, Celeste mencionou várias vezes o quanto as atividades na casa sagrada eram importantes, no sentido da convivência e identificação de pessoas como descendentes de um mesmo ancestral. "As famílias precisam conhecer umas às outras para saber com quem não se pode casar. É muito sério!" Nesses momentos, os galhos se reconectam às raízes e se comunicam com as árvores amigas.

Ela também me explicou que a construção de *uma lulik* envolve diversas etapas e pode demorar meses, dependendo das condições e da localização dos membros da família envolvidos. "Esse assunto, os velhos vão te explicar melhor". Minha amiga ia falando e eu imaginava uma floresta imensa de árvores se comunicando, galhos se aproximando e raízes. Esse fato pode estar ganhando maior importância à medida que a população do país cresce e as pessoas se dispersam não só internamente, mas também por outros países.

Mau Asu e a Casa de Origem

A Casa Mau Asu de Same é uma horta (*toos*)[40] da Casa de origem que está localizada em Aitutu (Ainaro), chamada Mau Asu e Manumera. *Toos* é um termo usado para se referir a uma extensão de terra para cultivo de uma unidade doméstica, localizada na maioria das vezes separada ou distante da casa de moradia. Algo similar ocorre

39 Metáforas botânicas são típicas da região, conforme exposto no Capítulo 1.

40 A palavra horta é utilizada tanto para se referir a terrenos de plantio quanto a casas sagradas que descendem de outra Casa.

com uma casa sagrada de origem e suas ramificações em outras localidades. À medida que os membros de uma casa de origem se dissipam e se fixam em grupos em outras localidades, aumentam as possibilidades de se construir uma ramificação da Casa de origem. Segundo relatos dos meus interlocutores, há hortas da Mau Asu e Manumera em Same, Ermera e Manatuto.

Não tive acesso a informações sobre outras ramificações, além da Same. Aqui podemos fazer alusão à metáfora botânica tão característica da região (McWilliam, 2009). É possível acompanhar os dois movimentos: uma dispersão populacional e uma agregação posterior evidenciada na construção de Casas cerimoniais. Predominam entre essas associações habituais as muitas metáforas botânicas complexas de crescimento e renovação, bem como as metáforas espaço-temporais de jornadas de origem, e os trajetos das relações de alianças (Fox, 1980a, 1980b).

Em Timor-Leste, bem como em muitos outros lugares da Indonésia Oriental, uma narrativa de origem é fundamental para estruturação da ordem social (Van Wouden, 1968 [1935]), a partir da qual se cria relações de precedência (Fox, 2009; Vischer, 2009). A precedência descreve relações em que o status relativo de uma pessoa ou grupo é definido em função da proximidade com o ponto de origem ou ancestral (Fox, 1994; Vischer, 2009; Barnes, 2011). O status de um grupo de origem é reivindicado, entre outras coisas, pela proximidade dos seus membros com um ancestral, pela posse de determinados objetos relacionados ao passado da comunidade, pela presença de casa sagrada e outros locais sagrados na terra ocupada.

A casa sagrada Mau Asu de Same–Manufahi descende da casa sagrada Mau Asu e Manumera de Ainaro, compartilhando, assim, ancestrais comuns, e estão em processo constante de cocriação a partir das relações entre seres humanos e mais-que-humanos. Há situações em que ocorre o deslocamento das pessoas da casa de Same para casa de Ainaro para participar de cerimônias como: *sau batar*, casamento e morte. Há cerimônias que devem ocorrer preferencialmente na casa de origem, como é o caso do ritual relacionado à nascente sagrada das águas, que se dá geralmente uma vez por ano. Locais como esse são considerados sagrados e o acesso é restrito, ou deve ser mediado

através da comunicação com os ancestrais que os guardam. Assim, há rituais e locais que são interditados.

Nem sempre é possível o deslocamento das pessoas da casa horta para acompanhar esse ritual. Nesse caso, uma liderança ritual da casa de origem leva a água da nascente para casa horta. Acompanhei uma dessas situações em campo. O *lia-na'in* da casa de origem levou algumas garrafas com água da nascente sagrada de Ainaro. Aquela água foi aspergida com ramos de folhas pelos anciãos das duas casas sagradas, nas pessoas, nos animais, pedras, plantações, na casa sagrada etc., ou seja, nos humanos e nos mais-que-humanos. Ao fazer aquele ato repetidas vezes, Seu Cassimiro, um dos anciãos da Casa Mau Asu, me olhou e disse: *"fó matak-malirin, mana"*. Aquela água transmitia boa saúde, energia vital produtiva e fertilidade (*fó matak-malirin*) (Traube, 1986).

A água, com toda sua capilaridade, rompe fronteiras e permite a conexão entre diferentes Casas, pessoas, mundos visível e invisível. Na água das nascentes ocorre uma troca de sangue entre o recém-nascido e o sangue dos corpos dos mortos vários dias após a morte. Essa água é onde as almas entram e saem transferindo seu sangue na água (Kehi & Palmer, 2012). A nascente sagrada da casa de origem é uma das expressões e materializações da continuidade das gerações, ela demonstra que o passado está no presente e no futuro, e o futuro está no passado.

Além dessa situação descrita acima, frequentemente orientadas pelos mais velhos da casa sagrada Mau Asu, as pessoas vão às nascentes para realizar rituais relacionados a pedidos ou problemas com a chuva, a saúde, a fertilidade de culturas e animais, bem como seres humanos. Geralmente, há um altar de pedra perto das fontes sagradas onde as oferendas são feitas.

Os princípios de precedência e origem se manifestam de diferentes formas na dinâmica social; por exemplo, na autoridade dos mais velhos, daqueles que estão mais próximos dos ancestrais, reivindicam sobre os mais novos, bem como na potência da água que vem da nascente sagrada da casa de origem. Quanto mais próximo do território da casa de origem, maior o status das pessoas, e mais sagrados são os entes mais-que-humanos. É a água que, da nascente

da casa de origem, conecta as duas Casas e seus membros por meio do sangue da vida e da morte presentes naquela água.

Nessa perspectiva, a água é pensada como facilitador crítico da vida (Palmer, 2015), como uma metáfora da vida (Fox, 1980a, 1980b), rompendo as fronteiras geográficas entre as casas de origem e a horta, entre os seres humanos, mais-que-humanos, os animais e as plantas, alimentando as relações e garantindo as relações entre o tronco e os galhos.

Vários membros da Casa Mau Asu e Manumera de Ainaro deslocaram-se em tempos remotos para outros municípios em busca de trabalho ou em função de relações matrimoniais. Com o passar do tempo, e o aumento do número de familiares em Same, a demanda por um local para a realização de rituais foi crescendo. Muitas das pessoas que chegavam de Ainaro em Same foram acolhidas pelos membros da Uma Malae, em termos rituais e sociais. Essa acolhida relaciona-se às funções que essa Casa foi acumulando ao longo dos tempos na comunidade.

Uma Malae é conhecida como uma Casa de recepção de estrangeiros e considerada uma das Casas cerimoniais mais antigas do *suku* Hola Rua. No passado, ela recebia e autorizava a entrada dos agentes coloniais, principalmente os portugueses, no município. Conforme conversas com Celeste, Cassimiro e Hermenegildo, Uma Malae era um portão, uma recepcionista das visitas (*bainaka sira*), leste-timorenses ou não.[41] Conforme relatos de membros da Uma Malae, há bandeiras de países visitantes guardadas como relíquias de expressão de consideração.

A narrativa de origem da Casa Mau Asu é baseada no deslocamento da família do avô Bento para Same na década de 1940. Alguns falam que a mãe do avô Bento tinha parentesco com a Casa Uma Malae. Naquela época, avô Bento tinha mais ou menos cinco anos. Essa família foi acolhida pelos membros da Uma Malae. O laço entre essas Casas foi se estreitando e Uma Malae considerou Mau Asu como uma Casa irmã. Uma Malae compartilhou, inclusive, as plantações com Mau Asu.

41 Hermenegildo, Martinho, Armando e Celeste são filhos biológicos do Avô Bento.

Em 1955, o grupo de origem vindo de Ainaro, que se firmava em Same, ergueu a primeira construção da casa sagrada Mau Asu, próximo à Mota Kelala (ribeira), vizinha da Casa acolhedora. Essa é a primeira edificação da Casa Mau Asu, a construção da primeira geração dos que chegaram de Ainaro. Na década de 1970, a Casa foi destruída. Uns dizem que ela queimou acidentalmente, outros falam que houve acidentes climáticos, e alguns comentam que foi ação das forças indonésias.

As décadas seguintes foram bastante conflituosas e marcadas pela busca de sobrevivência e subsistência. Somente depois de 2002, a reconstrução das casas sagradas voltou a ser objeto de preocupação das populações. A ausência da casa cerimonial não impedia a realização das cerimônias. Casas provisórias ou mesmo casas de moradia acolhiam rituais na ausência das casas sagradas (Fidalgo-Castro, 2010a; Sousa, 2011).

A reconstrução da casa sagrada Mau Asu (*toos*) começou a ser pensada por três avôs[42] (irmãos) que migraram de Ainaro para Same no tempo da colonização portuguesa. Dois dos avôs (*avó sira*), que imaginaram e construíram a Casa Mau Asu em Same, viveram até 2015 e 2016. Construir a casa sagrada em Same era importante para prestar homenagem aos antepassados e criar um espaço de encontro para as novas gerações. A reconstrução da casa, considerada construção da geração nova, não se deu no mesmo local da primeira. Pediu-se permissão aos mais-que-humanos e ergueu-se a casa sagrada mais próxima da casa do avô Bento, que acolheu provisoriamente a Casa durante vários anos. A partir dos relatos que obtive a respeito da formação da casa sagrada Mau Asu, apresento um esquema indicando os nomes dos avôs responsáveis pela segunda edificação da Casa Mau Asu em Same:

42 Eram quatro irmãos. Soma-se aos três o Maubely, falecido durante a guerra com a Indonésia. Ele morreu sem se casar. Maubely é o nome da casa do Elvino, filho do Cassimiro, um dos meus amigos e interlocutores em Same.

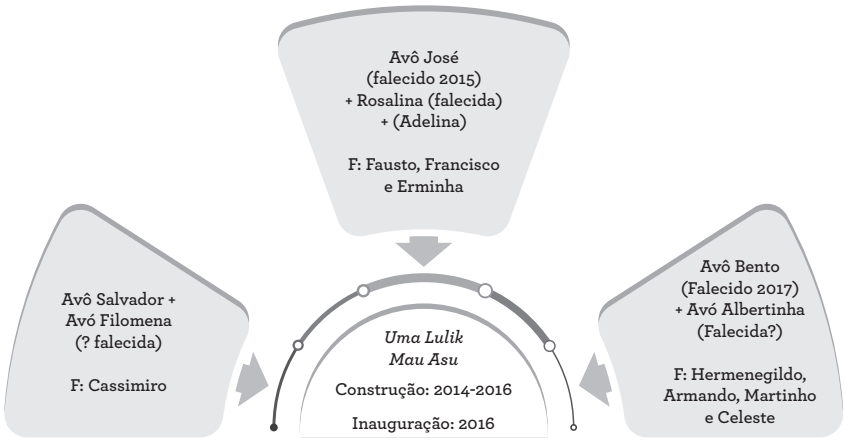


Figura 2. Avôs fundadores da segunda edificação da uma lulik Mau Asu. Fonte: Elaboração própria da autora (2019).

Como pode ser observado na figura acima, os avôs fundadores da segunda edificação da Casa Mau Asu são avôs de existência recente, e não os que viveram no passado longínquo.

Casa de Origem e Mau Asu Toos

De acordo com o que me contaram, para começar a construção da casa sagrada Mau Asu Toos (horta), uma comitiva de homens e mulheres se deslocou de Same para Ainaro para pedir licença à Casa de Origem e realizar uma cerimônia *kultura*. Ao comentarem essa cerimônia, muitos diziam: "*Mau Asu Ainaro? Ihhh... estrada dook no susar*!" (A casa Mau Asu em Ainaro? A estrada é longa e difícil). A realização desse ritual não exigiu muitas pessoas. Tratava-se da formalização de uma conversa e um acordo previamente decidido entre os homens mais velhos de cada Casa.

A comitiva de Same levou para a Casa de Origem em Ainaro um porco, um *belak*, dez dólares, arroz e dois galões de vinho como deferência e reconhecimento tanto aos membros vivos da casa de origem quanto à própria Casa como instituição. Depois que a Casa "horta" (*toos*) pediu permissão e deu satisfação à Casa de Origem, o processo

de construção começou em Same. Como me explicaram, o grupo de pessoas que se deslocou de Same a Ainaro foi na *anguna* do *maun* Cassimiro, que tem escrito nas laterais o nome da Casa –Mau Asu– e é chamada dessa forma na comunidade.

"Dar satisfação" (*husu lisensa*) é uma das muitas categorias aportuguesadas que acessei em campo. Trata-se de categorias usadas no cotidiano das pessoas de distintas formas, independentemente da presença de estrangeiros brasileiros ou portugueses no diálogo. Dar satisfação, refere-se entre outras coisas a pedir permissão, solicitar abertura de caminho, e, nesse caso, relaciona-se ao reconhecimento da precedência da Casa de Origem a fim de começar a construção da casa Mau Asu Toos, por meio do pagamento de certas dívidas aos mais-que-humanos. A expressão "dar satisfação" é polissêmica e é acionada de diferentes formas para dar sentido às experiências que os humanos estabelecem com os mais-que-humanos.

Os pedidos de autorização e os rituais de permissão antecederam as cobranças financeiras para começar a construção da Casa. Há precedências de atividades que precisam ser cumpridas para garantir o sucesso da empreitada. As precedências de atividades são análogas à conformação das precedências nas relações.

Concedida a autorização da Casa de Origem localizada em Ainaro, os mais velhos da casa sagrada Mau Asu, coordenados pelo avô Bento, começaram as reuniões para organizar o cronograma de atividades. Segundo meus interlocutores, nessas reuniões foram estabelecidas as contribuições monetárias e não monetárias, bem como os períodos da construção, levando em consideração dois fatores: qualidade/temporalidade do vínculo e idade/condições financeiras. Com esses critérios, definiu-se como, quando e de quanto seriam as contribuições a serem ofertadas por diferentes membros da casa para a reconstrução de sua edificação.

Entre fevereiro e outubro de 2014, ocorreu o primeiro período de cobrança destinado à primeira etapa da construção. A arrecadação desse período reuniu mais de 3.000 dólares. Esse recurso foi alocado para comprar os materiais para o alicerce da Casa, levantar pilastras e travessões, adquirir o capim (*du'ut)* e as cordas vegetais para amarração.

A arrecadação das contribuições do segundo período foi de março de 2015 a novembro de 2016. Nesse período, foram arrecadados cerca de 3.000 dólares, que foram alocados nos ajustes finais da construção, transporte, cigarro, bebidas, alimentos, barracas, mesas, cadeiras, cerimônias e festa de inauguração. Em dezembro de 2016, às vésperas da inauguração da Casa, foram arrecadados aproximadamente 4.300 dólares. Ao longo de dois anos, foram reunidos e gastos para a construção e festa de inauguração cerca de 10.000 dólares.[43]

Do ponto de vista dos membros da Casa Mau Asu, a nova edificação foi construída com a combinação de materiais tradicionais e modernos. Conversando com o *maun* Cassimiro, ele me disse que, numa Casa tradicional do tempo dos avôs, jamais poderia haver prego, ou comprar *du'ut* e o *tali-metan*. Segundo ele, hoje é possível fazer uma Casa tradicional sem muitas dificuldades, comprando os materiais já prontos e não os produzindo como no tempo antigo. A construção demora porque depende das condições financeiras dos membros da Casa e das possibilidades dos encontros para fazer as cerimônias na conclusão de cada fase. Ele disse: "Cerimônia tem que fazer".

No caso da Mau Asu, foram quase dois anos de construção. Os recursos financeiros foram usados para pagar os serviços terceirizados e comprar várias coisas: materiais para construção, alimentação, combustível, transporte, bebidas, cigarro. De acordo com meus interlocutores da casa sagrada Mau Asu, nas reuniões de preparação, nas quais foram definidos o cronograma e os valores das contribuições, apenas os homens (os donos da Casa, *uma-na'in*) relacionados aos fundadores participaram.

Um grupo de homens definiu a quantidade e o período das colaborações dos membros da Casa como um todo, acionando também critérios de precedência e condição econômica. Celeste, que também era filha do Avô Bento, não podia participar dessas reuniões. Ela dizia: "os irmãos e os tios reúnem e falam quanto nós precisamos levar. É assim, mana, as mulheres precisam dar o suporte da festa".

43 Em campo, escutei várias vezes meus interlocutores comentando que ao todo foram gastos mais de 10.000 dólares na construção da Casa. Minha análise considerou os cálculos apresentados no relatório. Interessa-me compreender os fluxos de dinheiro e outras dádivas. Para isso, não julguei necessário conferir os cálculos.

Perguntei a Celeste se ela não participava pelo fato de morar em Díli. Ela reafirmou: "Não, mana! São só os homens! Eles decidem! Como *maun* Januário é *mane-foun*, aqui ele pode participar das reuniões, mas não pode falar! É a cultura. Aí, *maun* Cassimiro liga e comunica tudo". Desse modo, analisando as afirmações e a posição de sujeito da Celeste na Casa Mau Asu, podemos dizer que seus irmãos e tios, na condição de doadores de mulheres/ doadores de fertilidade, são também aqueles que falam e decidem. Januário, o marido da Celeste, na posição de *mane-foun*, na relação com os tios e irmãos da Celeste, deve escutar e acatar as decisões.

Os Recursos Monetários e as Dádivas

A casa sagrada Mau Asu tem cadernos de contabilidade nos quais um membro da Casa, geralmente mulheres, anota os presentes recebidos durante a cerimônia *kultura*. Tive acesso ao caderno de anotações da inauguração da Casa e verifiquei que nele constam o nome da Casa e os bens ofertados. Aquelas informações são usadas para controlar os presentes que serão ofertados no futuro pela Casa Mau Asu às outras Casa. Nesses cadernos, foram anotadas as decisões relativas à construção da Casa e o relatório apresentado, que está no Anexo A, refere-se àquilo que foi efetivamente arrecadado. Fiz uma compilação das contribuições dos filhos dos avôs fundadores da Casa Mau Asu e as contribuições monetárias e não monetárias que circularam durante a inauguração da Casa.

Uma questão importante na definição do valor da contribuição monetária era ter ou não emprego fixo. Por isso, a ajuda dos irmãos Martinho e Hermenegildo, quando comparada à dos outros, era menor. Pode-se dizer que o dinheiro é parte da realização de muitas cerimônias *kultura*. No entanto, o regime de dádivas continua operando. De acordo com Silva (2016), em Timor-Leste, como em tantas outras localidades, há uma cohabitação de regimes de troca. Inpirando-se nos estudos de Paul e Laura Bohannan dentre os Tiv, a autora entende regime de troca como:

> categorias analíticas cunhadas para dar sentido às diversas regras, expectativas e efeitos por meio dos quais pessoas e coletivos sociais transacionam bens, direitos sobre pessoas ou sinais de reconhecimento. Considero tais trocas a base da socialidade. Os esforços epistemológicos empreendidos para compreensão de tais fenômenos têm permitido a construção de três tipos ideais de regimes de troca: o escambo, o mercado (commodity) e a dádiva. (Silva, 2016, p. 131).

Avô Salvador (faleceu durante a ocupação indonésia)

Nome	Onde vive	Contribuição monetária	Outras contribuições
Umane Cassimiro	Same	653 dólares	2 fahi (porcos)
Avô José (faleceu em 2015)			
Umane Fausto	Same	238 dólares	2 fahi (porcos)
Umane Francisco	Same	538 dólares	2 fahi (porcos)
Avô Bento (faleceu em 2016)			
Umane Hermenegildo	Same	100 dólares	1 fahi (porco)
Umane Armando	Díli	588 dólares	2 fahi (porco)
Umane Martinho	Same	100 dólares	1 fahi (porco)
Fetosaa Celeste	Díli	350 dólares	1 bibi (cabrito)
Total		**2567 dólares**	**10 porcos e 1 cabrito**

Quadro 1. Contribuições dos Filhos dos Avôs Fundadores. Fonte: Elaboração própria da autora (2019).

Dádiva	Quantidade
Fahi (porco)	14
Bibi (cabrito)	14
Karau (vaca)	4
Belak	1

Quadro 2. Dádivas Para a Festa.[44]

Observando as tabelas que informam a circulação monetária e de dádivas dos filhos e avôs fundadores ao longo de quase dois anos, e a entrada de recursos monetários e dádivas para a inauguração da Casa, verificamos a convivência dos regimes de troca. Entretanto,

44 Contribuição em dólares para a festa: U$ 4.360,00.

ofertam-se menos animais e mais dinheiro, tanto entre os que moram em Díli quanto entre os que moram nos municípios.

De acordo com os meus interlocutores da Casa Mau Asu, nos dias de hoje, o dinheiro é usado para comprar muitas coisas: materiais para construção da Casa, alimentos para a festa, cigarros, bebidas. É também utilizado na cerimônia *kultura* durante as trocas. Certa vez, perguntei a Celeste como funcionavam as contribuições monetárias nas cerimônias *kultura*: "junto com o dinheiro, a família da mulher precisa preparar um ou dois *bibi* (cabrito), um ou dois *belak*. *Konforme*! A família do homem precisa preparar um ou dois *fahi* (porco), *konforme*! Dinheiro nunca vai sozinho, *mana*! Cultura Timor é assim!".

Seguindo a lógica da minha interlocutora Celeste, podemos dizer que o dinheiro e as dádivas variam de acordo com o lugar de sujeito ocupado na rede de alianças. Há uma forte monetização dos rituais envolvidos na reconstrução da Casa, o que indica certa dependência da Casa para com a sociedade nacional, que faz circular o dinheiro, mas os rituais continuam marcando as finalizações das etapas. Boa parte dos materiais usados na construção são considerados tradicionais, embora tenham sido comprados. Alguns serviços são terceirizados, como o de artesão. Outros são executados pelos membros da própria Casa.

A produção de um material como o relatório disponível no **Anexo A** se torna possível com o aumento do grau de escolaridade dos membros da Casa que vivem em Same. Há muitos professores de língua portuguesa e indonésia que lecionam no município. Outro fator importante é o uso de computadores e o conhecimento básico de informática. O relatório foi produzido pelo professor Rodolfo, que é um professor de língua indonésia, a partir das anotações dos cadernos de contabilidade.

Inauguração

A inauguração da Casa Mau Asu começou em nove de dezembro, uma sexta-feira, e encerrou em 11 de dezembro de 2016, um domingo. Com o passar dos dias, a cerimônia *kultura* foi ampliando e formando a família. Quanto mais próximo do domingo, maior a família que se

forma. Sexta-feira, à noite, aconteceu a abertura da porta principal da Casa para os filhos e filhas dos avôs fundadores. Após a abertura da porta central, os filhos sentaram-se na varanda da Casa, fumaram, tomaram café e mascaram *bua-malus*.

No sábado de manhã, por volta das cinco horas, ocorreu a transferência dos objetos sagrados que ficavam guardados na casa provisória, no quarto do avô Bento, para a nova Casa. Essa tarefa foi bem delicada. O mesmo grupo que participou da cerimônia na sexta-feira à noite participou da transferência dos objetos no sábado. Os objetos foram colocados num *tais metan* (tais preto) e amarrados junto ao corpo do avô.

Todos seguiram em silêncio. O avô Bento e os descendentes dos avôs fundadores homens entraram na parte superior da Casa. O avô Bento entrou no cômodo bem restrito e pequeno, junto com outros *katuas*, e eles fizeram a transferência dos objetos. Poucas pessoas puderam acompanhar essa transferência. Pelo que notei, esses objetos são de conhecimento de poucas pessoas. Só alguns podem tocá-los e vê-los.

Foto 6. Transferência dos objetos sagrados da casa sagrada Mau Asu provisória para a nova edificação.

Foto 7. Os objetos sagrados da Casa Mau Asu acomodados na nova edificação. Fonte: Registro da autora.[45]

Feita a transferência dos objetos, foi o momento de oferecer aos ancestrais, animais em sacrifício. Foram sacrificados vários porcos; aquela era uma oferta dos *umane* da Casa. Foi sacrificado um porco no *bossok* (*fatin-lulik*, pedras sagradas) e um na escada de acesso à casa sagrada. Fizeram a leitura do oráculo e indicaram que estava tudo bem. Os demais porcos foram dispostos na frente da Casa em um semicírculo. Vários homens participaram do sacrifício, mas só alguns *katuas* fizeram a leitura das vísceras dos animais.

Com exceção das vísceras do porco que foi oferecido no *bossok*, as demais foram penduradas na casa sagrada no *kakuluk* (repartimento elevado que fica no primeiro piso), como pode ser observado na foto abaixo.

A inauguração oficial da Casa é descrita como "subir à Casa" (*sa'e uma*). Trata-se de um processo semelhante ao que Barnes (2016)

45 Os objetos foram enrolados num tais preto e transportados pelo lia-na'in Bento acompanhado de outros membros da Casa. Durante a cerimônia de inauguração, essas pessoas se identificavam como anfitriões pelo uso do lenço na cabeça. Same, dezembro de 2016.

Foto 8. Sacrifício dos porcos na inauguração da Casa Mau Asu e retirada das vísceras para leitura do oráculo. Fonte: Registro da autora. Same, dezembro de 2016.

Foto 9. Convivência na parte interna da Casa sagrada Mau Asu. Vísceras dos animais oferecidos em sacrifício dispostas no kaku-luk. Fonte: Registro da autora. Same, dezembro de 2016.

acompanhou na inauguração de uma Casa assim que chegou em campo. O ato oficial de inauguração é uma demonstração e satisfação pública da capacidade da Casa inaugurada para os doadores e tomadores de mulheres com os quais estão relacionados.

Para a inauguração, foi preparada uma logística de recepção e acolhida dos grupos de doadores e tomadores de mulheres, bem como as Casas relacionadas por outras relações de afinidade. Uma grande tenda foi montada em frente à porta principal da casa sagrada para receber tanto aqueles que são obrigados a estar ali – *fetosaa* e *umane* – quanto os vizinhos, amigos, representantes da Administração Pública, dentre outros, que são chamados localmente de *bainaka sira*.

Como indicado no Capítulo 1, as Casas estão relacionadas entre si por meio de obrigações de dádivas compulsórias. Essas dádivas dependem da posição das Casas como doadoras ou tomadoras de mulheres. Os presentes levados em cerimônias *kultura*, como a inauguração de uma Casa, são as dádivas obrigatórias.

Na inauguração da casa sagrada Mau Asu, também identifiquei uma preparação formal, que envolvia principalmente os membros da Casa inaugurada. Na tenda montada logo à frente da casa sagrada, circulava um mestre de cerimônia com um microfone que acolhia os membros das Casas que chegavam e os posicionava em seus respectivos lugares para aguardar o momento da entrega dos presentes e socialização na casa sagrada.

Sempre que chegava uma nova comitiva, uma merenda era servida. Essa tenda era de recepção, mas havia outra tenda, onde eram servidas as refeições, geralmente Casa por Casa. Em volta dessa estrutura, foram montadas pequenas tendas para acolher cada casa sagrada. Construíram 20 dessas tendas e praticamente todas foram ocupadas, à medida que as Casas afins chegavam.

Os anfitriões indicavam para os *fetosaa-umane* que lugar deveriam ocupar. A disposição dessas minis tendas estava relacionada com o tipo de relação estabelecida com a Casa inaugurada. Era como se naquele território da casa sagrada Mau Asu se reproduzisse arquetipicamente, e de forma elementar, as relações contraídas, demonstrando o grau de afinidade pela distância geográfica. Era o mapa das relações.

Cada *fetosaa-umane* tem um momento individualizado com os anfitriões. A inauguração da Casa pode ser definida como as celebrações das relações entre a Casa inaugurada e as que estão a ela relacionadas. Além do mestre de cerimônia, há mulheres da Casa em festa responsáveis pela recepção e acomodação daqueles que chegam. Um dos momentos mais celebrados é o encontro individualizado entre a Casa inaugurada e suas afins. Se são 20 *fetosaa-umane*, significa que acontecerão 20 encontros na casa sagrada. Os anfitriões recebem cada Casa individualmente, seguindo uma ordem definida de acordo com as relações de precedência.

A edificação da casa sagrada Mau Asu tem duas escadas de acesso, uma central e outra lateral. Essas escadas levam às portas de entrada. A porta lateral é mais restrita, de acesso mais controlado. A parte de convivência, encontro, trocas e dádivas, por vezes denominada socialização, ocorre nessa varanda. Há um trajeto mais ou menos seguido nos encontros entre a Casa inaugurada e as Casas *fetosaa-umane*. Os homens subiam com os sacos de alimentos e bebidas, amarravam os animais na parte de baixo da Casa, e as mulheres levavam os cestos que continham dinheiro e/ou *belak*. Pediam licença e se acomodavam na varanda, a parte externa da casa sagrada. Na janela que separava a parte de dentro da parte de fora, havia sempre pessoas controlando a passagem dos dois lados –a maior parte mulheres (dentro) e homens (fora).

Dentro da Casa, mulheres mais velhas preparavam os cestos com cigarro, *fumo Timor*, café ou outra bebida e *bua-malus*, que seriam servidos aos presentes. Esse movimento era constante na parte interna. Os cestos cruzavam a janela, passando pelas mãos de homens e mulheres da Casa anfitriã, e eram oferecidos como boas-vindas. As dádivas ofertadas pelos anfitriões, quando não consumidas no momento da conversa, eram levadas pelos visitantes como sinal de agradecimento e deferência. Era um vai e vem de cestos, trocas de coisas, comunhão de pessoas. O acesso ao segundo piso da Casa é limitado aos membros da Casa Mau Asu. Pessoas das Casas *fetosaa-umane* dificilmente ultrapassavam os limites da varanda.

Quanto mais longa a relação, maior a obrigação. As festividades de inauguração da casa Mau Asu duraram três dias, de forma mais

intensa. No caso da Mau Asu, diferentemente da inauguração relatada por Sousa (2010a), a abertura oficial foi feita pelo *lia-na'in* Bento e não pelo chefe de *suku*. O baile e a dança também ocorreram no sábado entre um período de festejos que se deu de quinta a domingo.

Visualização do Espaço da Uma Lulik Mau Asu

Foto 10. Tenda de recepção das Casas e escadas de acesso à Mau Asu. Fonte: Registro da autora. Same, 2016.

A inauguração oficial de uma Casa envolve esses momentos mais privados entre a Casa e as outras Casas. É nesses momentos que as trocas ocorrem e cada Casa oferece aquilo que lhe é atribuído de acordo com seu lugar na relação. Os vários encontros privados que ocorrem dentro da Casa inaugurada são parte fundamental da inauguração. Festas como a inauguração ativam redes de alianças de curto, médio e longo prazo. Cada relação é vivenciada e celebrada. A festa envolve centenas de pessoas, mas o que parece ser cultivado é cada relação. Alimentada cada relação, também se cultiva a Casa como entidade social.

A ocupação das tendas montadas ao redor da Mau Asu estava relacionada às relações de precedência e às alianças envolvidas entre a casa sagrada inaugurada e as Casas sagradas envolvidas em relações de alianças. Cada tenda é uma casa sagrada, cada casa sagrada ao lado de casa sagrada anfitriã formam um tipo de relação, e as casas sagradas

entre si formam outras relações. São emaranhados de alianças que se renovam e se alimentam em eventos como esse.

O que é oferecido pelas Casas depende do que foi acordado previamente entre os anciãos e do lugar ocupado na relação com a anfitriã. Por exemplo, a casa sagrada do marido (em processo)[46] de Celeste, Januário, participou dessa festividade na condição de *fetosaa*. Para isso, preparou um cabrito para oferecer, além de bebidas e da quantia, em dinheiro, definida para a geração mais nova, como era o caso de Celeste. Posteriormente, quando a casa sagrada da família de Januário estiver na condição de anfitriã, a casa sagrada de Celeste (Mau Asu) será recebida como *umane*.

Foto 11. Destaque para o bossok, um dos locais de sacrifício da casa sagrada Mau Asu. Fonte: Registro da autora. Same, dezembro de 2016.

Enquanto coletivos, as casas sagradas assumem a posição da parte de dentro da relação e não da parte que é incorporada. Em outras palavras, como coletividade, a família de Celeste acompanha a posição do marido (*umane*) quando ocupa a posição de convidada. Porém, Celeste, na relação com a família de Januário, é posicionada como *feto-foun*.

Afinidades e Conselhos de Anciãos: Irmandade

Notei que a casa sagrada Mau Asu possui uma espécie de conselho de anciãos/*katuas*, ligados direta ou indiretamente a ela, principalmente pela afinidade e aproximação geográfica. A resolução

46 Januário é tratado como mane-foun da casa Mau Asu, mas as trocas matrimoniais não começaram. As famílias sentem-se obrigadas uma com a outra porque o casal já tem uma filha.

do conselho de *katuas* da casa sagrada é referendada por casas sagradas afins por meio da participação de seus *katuas* nas reuniões deliberatórias e nos rituais. Notei que algo semelhante acontece em outras casas sagradas em Same. Os *katuas* da Mau Asu eram convidados para reuniões em outras casas sagradas. Não estou sugerindo uma generalização dessa prática, mas indicando que, no caso, e durante o meu acompanhamento, identifiquei uma circulação dos anciãos entre as casas sagradas afins.

Cada casa sagrada tem certa autonomia para deliberar e criar seu próprio calendário. Evidentemente, elas se orientam pelos ciclos do meio ambiente: tempo da chuva, tempo da seca, momento de semear, momento de colher etc. As Casas estão em conexão e faz parte do decoro, das regras de boa convivência, convidar os *katuas* das Casas vizinhas para participar das atividades. É uma forma de dar dignidade aos mais velhos e às Casas as quais pertencem.

As relações de afinidade entre as casas sagradas operam em diferentes níveis e momentos. A participação de *katuas* de outras casas sagradas nas atividades deliberativas é um endossamento das outras Casas e uma satisfação pública. A obrigação livre de colaborar nas atividades das Casas sagradas afins envolve as relações construídas em função das alianças matrimoniais (*fetosaa-umane*) e dos vínculos tecidos a partir dos contextos de proximidade geográfica, das afetividades, das experiências *dos* e *nos* conflitos. Essas últimas são chamadas de relações de irmandade.

Síntese do Capítulo

A partir das dinâmicas implicadas na reconstrução da casa sagrada Mau Asu, procurei demonstrar, neste capítulo, que a recriação arquitetônica das habitações cerimoniais aciona diversas modalidades de relações e alianças: humanos e mais-que-humanos. Mostrei os modos pelos quais pessoas e coisas circulam entre Díli-montanha-Díli, indicando que a maior movimentação é de pessoas e alimentos nos dois sentidos.

A construção ou reconstrução de uma casa sagrada ocorre periodicamente, dependendo, entre outras coisas, da durabilidade dos

Foto 12. Distribuição do dinheiro da festa na inauguração da Casa Mau Asu. Fonte: Registro da autora, dezembro de 2016.

materiais usados, de questões climáticas e de condições financeiras. A reconstrução ou reparação periódica de uma casa sagrada intensifica a ligação com os antepassados e alimenta as relações intra e intergrupos de descendência.

A construção ou reconstrução de uma Casa Sagrada possibilita encontros, reencontros, apresentação de familiares e, principalmente, a produção do parentesco. Nessas ocasiões a família é produzida evocando afeto, dependência e obrigações. As atividades que envolvem a construção e reconstrução são importantes, inclusive para propiciar o encontro entre familiares que não se conhecem. Família, nesse contexto, não evoca necessariamente afeto (embora possa incluí-lo, claro), mas indica obrigações livres, codependência.

A etnografia especializada tem feito, com muita maestria (Fidalgo-Castro, 2015a; Sousa, 2008, 2010a), a descrição e análise das cerimônias *kultura* que compõem a casa sagrada. Mesmo antes da proliferação dos trabalhos dos antropólogos de formação, esse tema

tem rendido muitas discussões. Busco extrair outras possibilidades de análise. As cerimônias *kultura,* em certa medida, são os meios para compreender outras relações que antecedem e ultrapassam aqueles dias de convivência na Casa. Ao longo do capítulo, procurei demonstrar como combinam os investimentos financeiros e não financeiros implicados na reconstrução de uma Casa.

Capítulo 3.

Fluxo de vida e práticas de comensalidade

> Paredes da casa erguidas! Parte do caminho já está concluído! É o momento de celebrar, agradecer e pedir bom caminho para os ancestrais.
> Vamos socializar!
>
> Autoria própria.

No capítulo anterior, discuti os procedimentos e eventos envolvidos na inauguração da nova edificação da casa sagrada Mau Asu que ocorreu em dezembro de 2016. Tão importante quanto construir e reconstruir uma casa sagrada é nutri-la, alimenta-lá periodicamente através da execução de rituais que promovem a conexão entre pessoas, espírito da terra, casa sagrada, antepassados e outros mais-que-humanos. Essa é uma das formas de garantir a continuidade

Foto 13. Lia-na'in preparando mistura de arroz e carne para oferecer aos seres mais-que-humanos no bossok. Fonte: Registro da autora. Same, 2017.

das relações entre humanos e agentes não humanos. Nas próximas páginas, analiso a produção de continuidades das relações com a casa sagrada, os humanos e mais-que-humanos, desde o ponto de vista de como tais fenômenos são experimentados a partir de pessoas que moram em Díli e se deslocam às montanhas para esses fins.

O objetivo deste capítulo é compreender como a experiência de continuidade opera em contextos como aqueles que acompanhei entre certas coletividades em Timor-Leste, que privilegiam a noção de fluxo de vida (Barnes, 1974; Fox, 1980a) como algo fundamental para sua reprodução. Sylvan (1965), no seu trabalho sobre a vida, a morte e a ressureição do leste-timorense, afirma que

> há em todos uma profunda consciência da responsabilidade coletiva pela vida e pela sobrevivência de cada um. ... Se ajuda ... porque isso constitui um imperativo. Tudo o que acontece na vida de uma família tem uma precedência espiritual e moral, que é ao mesmo tempo solicitante e solicitada e que motiva rituais coletivos (Sylvan, 1965, p. 284).

As formas de produzir continuidade são diversas e dependem da posição de sujeito. Para quem saiu de Díli, o deslocamento periódico ao local de origem para participação em rituais é uma maneira de alimentar os vínculos com o lugar de origem, com as pessoas que estão nos municípios, com os antepassados etc. Para quem está nas montanhas, principalmente aqueles que ocupam lugares de prestígio na estrutura da casa sagrada, garantir a execução dos rituais, nutrindo as dívidas, é uma forma de promover continuidade. Argumento que alimentar os vínculos e os compromissos são estratégias acionadas para garantir a continuidade da vida, das relações e da própria Casa.

A partir de um ritual aparentemente agrícola, chamado *sau batar*, e certos rituais domésticos que alimentam os mais-que-humanos, examino os modos pelos quais a comida ganha formas, significados e agência social. Para tanto, recorro à categoria de socialidade inclusiva (*inclusive sociality*) adotada por Palmer (2015). De acordo com a autora, é preciso desempacotar certas crenças sobre a natureza das relações entre certos grupos de pessoas e outros tipos de ser. A sociabilidade na região é sustentada por relações

mais do que humanas, envolvendo cooperação consciente e intersubjetividade, se manifestando e se transformando através de diferentes corpos e coisas no espaço e no tempo. Isso é o que a autora chama de "socialidade inclusiva" (Palmer, 2015, p. 42).

Sugiro que os atos de comensalidade são uma das formas de compreender como as relações entre seres humanos e mais-que-humanos ganham forma. A escolha dos alimentos, a forma de prepará-los e consumi-los, o uso ou não de temperos, a definição de quem, como e quando se come revelam a organização social e as formas de socialidade. A comida alimenta os seres humanos, os mais-que-humanos e as relações. A comida é um comunicador de mensagens, um mediador entre seres, oferenda e dádiva.

O capítulo segue organizado em três partes. A primeira faz uma discussão sobre comensalidade e socialidade, a partir de uma abordagem de alimentação abrangente, baseada na mutualidade e na socialidade inclusiva (Palmer, 2015; Sahlins, 2011). Sugiro que a reprodução da vida e das relações depende de como são cultivadas e alimentadas. A segunda analisa uma experiência de preparação e realização do *sau batar*, conforme acompanhei na casa sagrada Mau Asu em 2017. A terceira discute um caso no qual agentes mais-que-humanos são alimentados dentro da casa de moradia.

Comensalidade e Socialidade

De acordo com o que tenho demonstrado, a comida se faz presente na maior parte dos rituais que acompanhei nas casas sagradas. A oferenda que se faz aos mais-que-humanos é preparada, em alguns casos de maneira especial, com os alimentos consumidos no cotidiano. Essa comida é compartilhada com as pessoas, retroalimentando domínios diferentes da existência. Dar comida aos seres mais-que-humanos e alimentar-se dentro da casa sagrada são atos fundamentais para garantir a harmonia das famílias, a fertilidade, a continuidade e o equilíbrio da Casa como entidade moral (Lévi-Strauss, 1986 [1965]).

A prática de alimentar os mais-que-humanos visa produzir proteção e sintonia dos seres humanos com esses outros seres. Comer e beber significa estabelecer vínculos e processos de comunicação

entre seres humanos, antepassados, meio ambiente e outras entidades não humanas, como *Maromak* e *rai-na'in*. Desse modo, não só os humanos comem. Come-se além da boca. Come o espírito da terra (*rai-na'in*), come a casa sagrada, comem as pilastras de sustentação que são os avôs fundadores, come o *bossok*, come o meio ambiente.

Nessa perspectiva, o ato de comer é uma forma de interagir com a existência da vida, das coisas *lulik*, dos princípios normativos de cada casa sagrada. A importância dos alimentos para a sobrevivência dos seres humanos é similar à importância de alimentar, cultivar, nutrir as relações para garantir a reprodução de instituições como a casa sagrada.

Outros seres mais-que-humanos são alimentados. Por exemplo, algumas pessoas, ao abrir uma bebida, despejam um pouco na terra e dizem: "*mana*, em Timor é assim". O ato de jogar um pouco de água na terra é uma forma de alimentar o *rai-na'in*, assim como colocar comida e água no oratório é um modo de alimentar os falecidos (*matebian*).

Pessoas organizadas em grupos de origem, tal como muitas comunidades leste-timorenses, vivem em dependência recíproca –não só dos vivos, mas também daqueles que estão em outra dimensão da existência. Segundo Silva e Simião (2016), o equilíbrio dos fenômenos mais importantes que compõem a vida dos vivos é pensado como dádivas recebidas pelos ancestrais, as quais é preciso retribuir para garantir a reprodução da vida. A horta, os animais, a saúde, o emprego e tudo aquilo que permite a reprodução da vida são considerados dádivas da pluralidade de mais-que-humanos, por isso as pessoas sentem-se em estado de dívida com eles.

Oferecer comida a esses agentes é uma forma de agradecer os presentes recebidos e, de certo modo, reconhecer uma dívida que não é passível de quitação. O reconhecimento da agência dos seres mais-que-humanos na vida cotidiana se faz presente, entre outras coisas, na preocupação demonstrada pelos humanos em alimentar e cuidar dessas entidades. Dar comida instaura um sistema de prestações e de contraprestações, no qual a comida é um veículo de comunicação.

A partir das análises de Lévi-Strauss (1962, 2004 [1964]), a comida tem passado a ser entendida como unidade de análise que permite acessar o pensamento humano, sendo uma forma de elaborar relações

entre os grupos por meio de analogias e metáforas que dizem respeito a casamentos, atos sexuais e alianças. Na esteira dessa perspectiva, Leach (1983 [1982]) e Sahlins (1997 [1985]) indicam que a comida comunica mensagens específicas em interações sociais. Ao analisar a preferência de comida e o tabu nos animais domésticos americanos, Sahlins (1997 [1985], p. 190-195) argumenta que

> a comestibilidade está inversamente relacionada com a humanidade. O mesmo se aplica às preferências e designações mais comuns das partes comestíveis do animal. Os americanos estabelecem uma distinção categórica entre as partes "internas" e "externas", o que representa para eles o mesmo princípio da relação com a humanidade, ampliado metaforicamente. ... O valor social do filé ou alcatra, comparado com o da tripa ou língua, é o que estabelece a diferença em seu valor econômico. Do ponto de vista nutritivo, tal noção de "melhor" e "inferior" seria uma posição difícil de defender.

Outra contribuição importante para a temática da comensalidade é a pesquisa de Viegas (2006) sobre a elaboração histórica da identidade entre os Tupinambá de Olivença (Bahia) a partir das relações entre comida e prazer. Nesse estudo, a autora ressalta a importância de "dar de comer" como dimensão da socialidade e da construção do que significa ser parente.

DaMatta (2001 [1986]), ao estudar a comida brasileira, afirma que toda substância nutritiva é um alimento, mas nem todo alimento é comida. Segundo o autor, o alimento é tudo aquilo que o indivíduo ingere para se manter vivo; já a comida diz respeito à constituição de identidade. "Temos o alimento e temos a comida. Comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se" (DaMatta, 2001 [1986], p. 56). Em uma perspectiva semelhante, Woortmann (1985) sugere que comida é a transformação do mantimento através da culinária, que por sua vez constitui uma linguagem, é organizada e fala da família, de homens e mulheres, de relações, e tantas outras coisas.

Comida é um alimento com significação cultural e razão prática (DaMatta, 2001 [1986]; Sahlins, 1997 [1985]; Viegas, 2006); se é assim, que relações eletivas podemos estabelecer entre o ato de oferecer comida aos seres mais-que-humanos e as cosmologias locais? A comida

fala de muitas outras coisas. Acompanhei várias cerimônias na casa sagrada Mau Asu. Em todas elas, o ato de dar comida aos seres mais-que-humanos se fez presente. Cada cerimônia possui uma dinâmica própria, que envolve certo número de famílias, um conjunto de trocas de bens, deferências e convivência nas imediações da casa sagrada por determinado período.

Entretanto, a natureza e a quantidade dos bens trocados dependem da posição da família no contexto da cerimônia. A seguir, trato de uma cerimônia considerada agrícola, na qual se autoriza o consumo do milho colhido naquele ano. Não pretendo fazer uma fotografia do *sau batar* em Hola Rua. Meu objetivo é tão somente tornar explícitas outras formas de alimentação que identifiquei no *sau batar*.

Sau Batar e as Estações do Ano

Foto 14. Oferenda do milho novo no bossok da casa sagrada Mau Asu durante o sau batar de fevereiro de 2017. Fonte: Registro da autora

Tomo como objeto de análise aqui rituais agrícolas da casa sagrada Mau Asu que acompanhei em fevereiro de 2017 e demonstro como essas práticas interagem com a organização social, tendo por base a relação entre pessoas e casas sagradas a partir do deslocamento de Díli para as montanhas. As populações leste-timorenses possuem formas específicas de sistematizar a passagem do tempo, a

partir das quais organizam cronologicamente suas atividades. A celebração dos rituais está estreitamente relacionada aos ciclos de produção e reprodução da vida.

A produção agrícola é parte essencial dos recursos econômicos a partir dos quais a vida é reproduzida nas zonas rurais de Timor-Leste. A maior parte das Casas, enquanto unidades de pertencimento, para não arriscar dizer todas, possuem terras, que são herdadas pela via masculina. Os homens herdam dos pais suas respectivas porções de terra. Eu e minha amiga Celeste andávamos pelas hortas de Same. E ela, sinalizando com os braços, dizia: "essa terra é do *maun* Fausto, aquela ali é do *maun* Cassimiro, essa aqui é da *mana* Mena; e aquela lá atrás é minha". Ela comentou que seu pai, avô Bento, distribuiu a terra antes de falecer para evitar confusão entre os irmãos.

As extensões da terra são distintas. As balizas[47] entre as porções de terra são elementos do próprio ambiente, principalmente árvores e pedras. As pedras podem ser movidas e usadas para alargar uma extensão de terra e diminuir outra, e assim gerar conflitos. Identifiquei pelo menos quatro diferenciações de uso da terra: a) terra para construção da casa de moradia e casa sagrada; b) campos comuns usados pela coletividade para a criação dos animais; c) extensões de terra cultivadas (*horta*) com propriedade reconhecida; d) extensões de terra mais isoladas, não cultivadas e com propriedade reconhecida.

O principal gênero cultivado nas unidades de produção (*horta*) de Hola Rua é o milho, cuja colheita ocorre a partir de fevereiro. As cerimônias agrícolas fazem parte da agenda ritual que ajuda as pessoas a ordenarem e trilhar suas vidas. Os principais ritos ligados à agricultura relacionam-se com a cultura do milho. O período da colheita depende das duas estações do ano: o tempo da chuva e o tempo da seca.

O tempo da semeadura começa antes que as chuvas cheguem, o que geralmente ocorre entre outubro e dezembro. Nesse período, as hortas estão limpas e os *lia-na'in* responsáveis pelas sementes iniciam as cerimônias *kultura* para lançá-las na terra. Na casa sagrada

47 Ao tratar da terra, seus usos e sua propriedade, não estou me pautando na Lei de Terras, promulgada em junho de 2017 (Ospina, 2019). Para os meus interlocutores, a lei levava a conflitos e a forma tradicional de transferência da terra funcionava bem.

Mau Asu, essa tarefa era do avô Bento. O guardião dos objetos sagrados e da casa sagrada também oficiava os rituais agrícolas.

Meus interlocutores da casa sagrada Mau Asu afirmavam que antigamente as estações eram bem definidas. O tempo da chuva era de outubro a fevereiro; e a estação da seca, de março a setembro. Escutei vários relatos dos mais velhos lamentando as alterações nessas estações. As mudanças no ciclo das estações, em alguns casos, geram problemas na qualidade daquilo que se planta e alterações nos tempos de semear e colher. A variação no período das estações é narrada, percebida e justificada de diferentes formas. A responsabilidade é atribuída aos indonésios, à falta de cuidado dos seres humanos com o meio ambiente, ao não cumprimento das obrigações com ancestrais e às casas sagradas etc. Entretanto, há certo consenso de que a vida se organiza em torno do tempo da chuva e da seca. Pesquisas desenvolvidas em outros municípios também apontam a ocorrência dessas duas estações e dos rituais agrícolas que lhes correspondem (Correia, 2013; Fidalgo-Castro, 2015a; Friedberg, 1986; Sousa, 2010a; Traube, 1986).

Pelos locais por onde passei, o tempo da chuva é percebido como o tempo da escassez e das dificuldades; o tempo da seca é a estação da abundância e dos encontros. No tempo da chuva, o trânsito nas áreas mais montanhosas se torna mais perigoso e difícil, por isso motos e carros pequenos não conseguem circular. As estradas ficam quase intransitáveis, o que limita o acesso das comunidades aos mercados. Dependendo da intensidade e duração das chuvas, o cultivo de hortaliças (*modo*) para consumo cotidiano nas mediações da casa de moradia também fica comprometido, exigindo das mulheres grandes manobras na economia doméstica.

A estação da chuva é marcada por períodos de chuva contínua e intensa, que podem durar dias ou semanas. Nos dias de chuva mais forte e ininterrupta nas montanhas, ter recursos financeiros não significa acesso a alimentos. Recorrentemente, ficávamos "ilhados" por alguns dias nas casas, nos alimentando de arroz e do café estocado para aquele período. A minha sensação de impotência se deparava com o reconhecimento dos meus interlocutores da importância da chuva e a certeza da passagem daquela etapa.

No período do trabalho de campo, fui informada por meus interlocutores de que a semeadura geralmente é acompanhada pelo sacrifício de um galo e pedidos para que as sementes que estão sendo lançadas sejam férteis. Enquanto as sementes germinam e os pés de milho crescem, sementes de outros alimentos são lançadas para crescer junto e compor a horta. A vida não prospera sozinha; com o milho, outras qualidades de alimentos vão sendo plantadas e cultivadas.

Findando o tempo da chuva, começam os cuidados com as colheitas e a organização do *sau batar*, uma cerimônia de celebração da fertilidade. Na casa sagrada Mau Asu, esse ritual ocorre geralmente entre final de fevereiro e meados de março. O *lia-na'in* é então convocado para administrar os rituais. Fidalgo-Castro (2015a) faz uma discussão extensa do sufixo "*-na'in*" em contextos rituais em Faulara–Liquiçá, que contribui bastante nesse debate. Para ele, esse sufixo pode ser sintetizado poeticamente como o "senhor de muitas coisas", indicando acesso privilegiado a um elemento dado. Isso quer dizer que ao atuar como sufixo esse elemento define uma característica principal dessa pessoa ou ente. Seguindo essa lógica, eu diria que entre meus interlocutores da Casa Mau Asu o *lia-na'in* (senhor das palavras) é o "senhor de muitas coisas", é o responsável pelos rituais, pelas coisas, pelas pessoas etc. Na Casa Mau Asu, o avô Bento parecia incorporar todas as funções que em outros contextos eram distribuídas, por isso ousaria dizer: avô Bento, o senhor de muitas coisas!

Sau Batar: Encontro de Gerações

O *sau batar* está inserido em um calendário de atividades de cultivo da terra baseado nas estações do ano. A partir desse calendário, populações vivendo em Díli organizam suas vidas para deslocamentos para os municípios de origem, contribuições materiais para cerimônias e visitas às casas sagradas.

O *sau batar* é uma cerimônia que suspende a interdição/proibição de se alimentar do milho da colheita daquele ano. O milho novo é oferecido aos seres mais-que-humanos para que eles se alimentem/comam antes dos humanos. Essa cerimônia é uma forma de lembrar e alimentar a dívida que os humanos mantêm em relação

Foto 15. Reunião de parte dos membros da Casa Mau Asu durante a cerimônia do sau batar, fevereiro de 2017. Fonte: Registro da autora.

aos seus agentes não humanos, muitas vezes sintetizados na categoria *bei'ala*. O *sau batar* é um ritual agrícola, que em última instância tem como objetivo produzir e fazer circular o matak-malirin (verde e frio). De acordo com Trindade (2014), o verde (*matak*) indica a boa colheita onde os alimentos são abundantes e o frio (*malirin)* está relacionado às situações calmas ou pacíficas. Ao final da celebração, cada família que participou da cerimônia recebe o *matak-malirin* materializado no *bua-malus,* milho e carne que levam para suas casas.

Há relatos em que essa cerimônia aciona relações de precedência e hierarquia das Casas dentro da comunidade. Acessei esse tipo de narrativa em Baucau, Cova Lima e Faulara–Liquiçá por meio da etnografia de Fidalgo-Castro (2015a). Em Hola Rua, Same, durante minha pesquisa, não identifiquei essa hierarquização das casas sagradas durante o *sau batar*. Quando perguntados se havia uma ordem das casas sagradas para realização do *sau batar,* eles riam e diziam que cada casa sagrada realizava sua cerimônia quando o milho estava pronto.

Recorro ao *sau batar* para explorar como operam as relações intracasa, dentro do grupo de descendência. O *sau batar* é também uma cerimônia para agradecer à colheita daquele ano, "dar satisfação" aos seres mais-que-humanos e comer o milho novo juntos. Trata-se de uma cerimônia que envolve os filhos e filhas mais diretos de determi-

nada casa sagrada, aqueles que estão ligados aos ancestrais fundadores daquela Casa por relações de descendência.

A cerimônia de *sau batar* da casa sagrada Mau Asu acompanhada por mim durou três dias (de quinta-feira a domingo). Durante os dois primeiros dias, ocorreu a chegada dos descendentes dos avôs fundadores. Esses dias foram marcados por brincadeiras, jogos, refeições coletivas, brigas de galo, jogos de bingo etc. Essas atividades são identificadas por meus interlocutores como socialização.

No sábado, por volta das cinco da manhã, um grupo de anciãos desceu até a fonte para buscar a água sagrada (*bee-lulik*) que seria oferecida num copo de bambu, preparado exclusivamente para o ritual, no *fatuk-bossok* (pedras e plantas *lulik* usadas como "altar" para fazer as oferendas), junto com as espigas, os pés de milho e o cacho de *bua*, colhido de uma árvore do quintal da casa sagrada. Depois, a caminhada foi até a horta. Lá, os anciãos escolheram espigas e pés de milho. Na volta para a casa sagrada, foram feitas oferendas numa árvore próxima ao local de criação dos animais.

Os locais onde foi oferecido o milho novo nos remetem à diversidade ontológica dos seres mais-que-humanos mobilizados nestas ocasiões. É preciso pedir licença, "dar satisfação" e agradecer à terra (*lisensa bá rai*), aos ancestrais (*bei'ala*) e à casa sagrada como entidade moral, que reúne diferentes gerações de pessoas. Esses entes se hierarquizam entre si a partir de relações de precedência temporal. A casa sagrada é a materialização da união entre pessoas (grupo de origem) e a terra, por isso deve ser considerada.

Curiosamente, nem todos que morrem são referenciados como ancestrais e inseridos na lista dos nomes que serão lembrados. Há uma transposição de status que cruza os planos da existência. Um avô, responsável pela condução de rituais, considerado "o dono da palavra", ao morrer –passado o tempo do luto, deslutos e pagas as dívidas – certamente passará a integrar a genealogia dos avôs ancestrais. Os ancestrais estão em outro plano da existência, mas estão ativamente envolvidos com os humanos vivos.

Após a apresentação do milho aos entes mais-que-humanos, foi oferecido um porco (dado pelos filhos homens da Casa), seguido da interpretação da sorte das famílias pertencentes àquela Casa por meio

da leitura das vísceras desse animal. O destino das famílias é lido por especialistas a partir da conformação do fígado. O porco foi a oferenda dada pela Casa como instituição. O sacrifício do porco ocorreu no *bossok*. As partes consideradas *lulik* foram cozidas dentro da casa sagrada só com água e sem tempero. Conforme mostra Lévi-Strauss (2004 [1964]), a passagem do cru para o cozido é equivalente à passagem da natureza à cultura. Desse modo, o ato de se alimentar extrapolou o âmbito da necessidade e da nutrição.

Durante minha experiência de pesquisa de campo, notei em diversos municípios que a comida preparada para oferecer aos seres mais-que-humanos não é temperada. Considerando-se os padrões das refeições aos humanos, a comida sagrada tem outro padrão de cozimento; é menos cozida. Nenhuma substância que entra no corpo é neutra, e todas têm biografias individuais e coletivas.

Os alimentos oferecidos aos seres mais-que-humanos possuem uma textura específica, sem temperos e com um leve cozimento. Os seres mais-que-humanos que recebem essa comida estão em outra dimensão da existência, mas continuam agindo no mundo dos vivos. Nesse sentido, é possível estabelecer uma relação eletiva entre a forma da comida oferecida aos seres mais-que-humanos e a condição liminar dos agentes não humanos que recebem essa comida?

A comida oferecida aos mais-que-humanos, em contextos de cerimônia *kultura*, é compartilhada com os seres humanos. Quando compartilham a mesma comida, seres humanos e mais-que-humanos entram em sintonia. Consumir essa comida considerada *lulik* é uma forma de nutrir e manter os vínculos entre os que estão em esferas distintas da existência.

No contexto da casa sagrada, preparam-se dois tipos de comida: aquela que será partilhada entre mais-que-humanos e humanos e a que será usada para saciar os humanos. A comida sagrada geralmente é composta por arroz e carne, ambos sem tempero, e servida em cestos de palha. Na casa sagrada, antes dos humanos, comem os mais-que-humanos, as pilastras da casa sagrada e as pedras, por exemplo. Depois, são oferecidos os cestos às famílias. Cada família recebe um cesto com um pedaço de carne correspondente ao lugar que ocupa na casa sagrada. Se observarmos como a comida é distribuída na casa sagrada podemos

dizer que se forma a seguinte ordem de precedência: mais-que-humanos, família e indivíduos.

Sobre a questão dos temperos e condimentos, trago uma situação que vivenciei fora do contexto ritual, mas que pode potencializar o horizonte interpretativo a esse respeito. Certa vez, estava tomando um chá sem açúcar, e aquela atitude gerou muitos comentários. Os mais velhos me perguntaram se eu estava doente, as crianças riam muito. Tomar chá sem tempero era um remédio, uma bebida usada para humanos que não estavam em sua condição plena. A ausência do tempero estaria relacionada a certa condição –seres mais-que-humanos que estão em outro nível da existência e humanos não totalmente saudáveis. A ausência de temperos parece nos conduzir a uma situação liminar.

Homens e mulheres mais velhos dentro da casa sagrada preparam cestos ou pratos com pedaços de carne e um pouco de arroz. Um pouco dessa mistura é oferecida ao *bossok* e aos cantos da parte interna da Casa Sagrada. Depois, cada filho ou filha descendente dos fundadores recebeu um cesto com arroz e carne para compartilhar com a sua família nuclear. Essa comida é chamada de comida sagrada (*hahán lulik*); é desejável que todos experimentem pelo menos um pedaço e um pouco de arroz para fazer parte da refeição que é dada aos mais-que-humanos.

Foto 16. Preparação, na parte interna da Casa, dos pratos da comida sagrada que será compartilhada com os membros de Mau Asu. Fonte: Registro da autora. Same, fevereiro de 2017.

O arroz é o alimento usado nas cerimônias, embora o milho seja o mais cultivado. O arroz é um suporte de comunhão, o milho geralmente cumpre essa função na cerimônia do *sau batar*. No *sau batar*, é importante oferecer aos seres mais-que-humanos um pouco de tudo aquilo que permite a reprodução da vida: água da fonte sagrada, alimento e *bua-malus* colhidos nas imediações da casa sagrada, os animais. Essa cerimônia *kultura* é a celebração da Casa e do grupo de origem, é o pedido do *matak-malirin*, garantindo o transcorrer adequado da vida em suas diferentes manifestações.

Quando um membro da casa sagrada falta a essa cerimônia, os velhos enviam a ele pelos familiares mais próximos o *bua-malus*, às vezes um pouco de arroz e um pedaço da carne sagrada. É um momento de comunhão entre os membros da Casa, e há um investimento para que todos comunguem daquele momento, direta ou indiretamente.

Por que é tão Importante Compartilhar Bua-malus?

Foto 17. A oferta de bua-malus. Same, fevereiro de 2017. Fonte: Registro da autora. Nota: A oferta de bua-malus por parte da Casa que está sediando a cerimônia kultura é um dos momentos altos dos eventos.

O *bua-malus*, assim como certos alimentos, plantas e animais, são suportes materiais de relacionamentos, nos termos de Friedberg (1989), que podem ser acionados como mediadores para estabelecer vínculos entre os humanos vivos e aqueles que ocupam outra dimensão da existência. Esses elementos são importantes e devem ser estudados em

seus contextos. De acordo com minhas observações na casa sagrada Mau Asu, o arroz da comida sagrada pode ser pensado como um suporte de relacionamento – nos termos de Friedberg (1989), já que é um suporte de comunhão entre humanos e entre humanos e os mais-que-humanos. Não se trata de qualquer tipo de arroz, mas aquele arroz preparado de forma especial, sem tempero, e não totalmente cru, mas tampouco totalmente cozido.

"*Mama, lai!*" é um convite para mascar *bua-malus* juntos, para compartilhar o tempo, sentar-se e conversar. *Bua* é uma semente vermelha que lembra o urucum, e *malus* é uma folha que possui o formato de um coração. Além de um marcador ritual, o *bua-malus* é usado para abrir caminho de negociações, receber pessoas e acolher estrangeiros (Sousa, 2010a, 2010b). Mascar *bua-malus* precede qualquer comunicação e tem a capacidade de materializar uma relação. Oferecer *bua-malus* sinaliza a intenção de abrir uma relação. O *bua-malus* é fundamental nos contextos rituais, em processos divinatórios, e pode ser usado para resolver problemas de saúde. Há quem diga que o *bua-malus* ajuda a controlar a fome, e é um relaxante também.

Acompanhei vários rituais em casas sagradas e municípios. Em todos eles, o *bua-malus*[48] é considerado fundamental; juntos, eles formam a primeira oferenda dada aos seres mais-que-humanos, encarregadas de potencializar a comunicação entre os domínios dos humanos e não humanos (Sousa, 2008, 2010b). O lugar em que se coloca essa oferenda depende da cerimônia. Pode ser dentro da casa sagrada, no *bossok*, numa pedra, conforme a prescrição dada por aqueles que oficiam os rituais. De acordo com meus interlocutores, o *bua-malus* abre as cerimônias *kultura* e pode ser usado para dar boas-vindas aos visitantes. O *bua-malus* é a primeira oferenda dada aos agentes místicos nas cerimônias que ocorrem nas casas sagradas; é, ainda, a primeira prenda oferecida pela família anfitriã nos contextos de socialização na casa sagrada.

O *bua-malus* também é usado para receber visitas, seja nas casas de moradia, seja na casa sagrada. Nas arquiteturas das casas de Hola

48 Alguns dos meus interlocutores definiram o bua-malus como a hóstia da religião católica. Para um aprofundamento sobre as relações entre catolicismo e práticas locais em Timor-Leste, ver Fidalgo-Castro (2012).

Rua em Same, de modo geral, no período da pesquisa e de outras localidades, havia varandas na parte da frente, onde os visitantes esperam antes de ser convidados a entrar. Oferecer o cesto com *bua-malus*, cigarros e café é dizer ao visitante que ele é bem-vindo. *Bua-malus* nos remete a caminho, comunhão e comunicação. Levar o *bua-malus* de uma cerimônia que ocorreu na casa sagrada para os familiares que não puderam participar é uma forma de compartilhar *matak-malirin* (cru ou verde frio) e pode ser traduzido como uma bênção que protege contra os males e concede bom sucesso.

Oferecer, aceitar e partilhar o *bua-malus* são indispensáveis na comunicação, nos intercâmbios e na abertura de novos diálogos. O ato chamado de *mama bua-malus*, em qualquer ocasião social, tem sido evocado como fundamental para dar início e/ou fortalecer os relacionamentos, seja entre encontros isolados, seja para saudar família, amigos ou recém-chegados (Sousa, 2010b). Estamos diante de suportes materiais capazes de ordenar o fluxo da vida, criar o caminho que liga as pessoas e fazer a vida social possível na presença de outros (Seixas, 2009; Sousa, 2010b).

O *bua-malus* está presente nas cerimônias do ciclo da vida e são elementos importantes das formas de sociabilidade. Sousa alarga a análise a um nível macro, considerando o território de Timor-Leste e a nação. Para ele, numa perspectiva mitológica, o *bua-malus* antecede a casa (ou, pelo menos, é concomitante a ela). O foco na casa como representação de Timor-Leste e sua cultura é apoiado a nível governamental. Entretanto, o *bua-malus* parece ter a mesma onipresença que a casa, tanto regional como nacionalmente.

O consumo de areca e bétel (*bua-malus*) é uma prática presente, apreciada e reverenciada em diferentes práticas e localidades do sudeste asiático, mas pouco conhecida fora da Ásia. Mascar bétel e areca está associado a diferentes razões: sociabilidade, semelhante ao costume de tomar café juntos; uso medicinal para curar doenças que vão desde dores de cabeça a infecções de pele; potencializador das relações sexuais; evoca uma leve euforia. Mascar bétel e areca promove uma sensação de bem-estar e é essa sensação que contribui para a popularidade do costume na região (Rooney, 1993).

Quem Participou do Sau Batar? Quem faz Parte da Uma Lulik Mau Asu?

Nas celebrações intracasa, como *sau batar*, participam familiares, descendentes daquela casa sagrada, que residem em várias partes de Timor-Leste. Esses familiares reúnem-se na casa sagrada levando arroz ou milho pilado, frangos, porcos, vinho, cerveja, cigarro e outros produtos. Nesses encontros, consulta-se o oráculo – através dos pés dos frangos ou das vísceras dos animais sacrificados – para ter orientações sobre a sorte da família. Os seres mais-que-humanos consultados pertencem apenas a uma casa sagrada e a um grupo de famílias; as relações estabelecidas com eles são mantidas e alimentadas por meio dos seus descendentes em rituais que ocorrem na casa cerimonial e, em alguns casos, cotidianamente nas casas de moradia, principalmente durante as refeições.

A inauguração da casa sagrada Mau Asu aconteceu em dezembro e o *sau batar* em fevereiro. As duas cerimônias foram presididas pelo *lia-na'in* avô Bento[49], o último descendente vivo, naquela ocasião, dos fundadores da Casa. Cabia ao avô Bento manusear os objetos sagrados. A casa de moradia do avô Bento era também a casa sagrada provisória. Os objetos sagrados ficavam em um armário no próprio quarto do avô Bento. Ele era o guardião daquelas relíquias.

No *sau batar*, avó Bento estava bastante debilitado. Comentavam que ele estava com uma alergia havia 40 dias. Seu corpo estava ainda mais franzino e cheio de bolhas. A febre não passava, e todos estavam apreensivos. Suspeitavam, inclusive, que o *lia-na'in* não conseguiria presidir a cerimônia. No sábado de manhã, o *lia-na'in* acordou bem cedo e estava de prontidão para começar a cerimônia na horta. Celeste estava bastante preocupada com a saúde do pai, mas quando ele começou a caminhada, seu corpo ganhou mais destreza, quase não conseguíamos acompanhá-lo. Na horta, avô Bento coordenou tudo, indicando com gestos e poucas palavras o que devia ser feito.

49 A função de guardião dos objetos sagrados do avô Bento é denominada em muitos lugares como lulik-na'in. Conforme mencionei anteriormente, em Same, nessa casa sagrada, entre os interlocutores com os quais convivi, o avô Bento era chamado de lia-na'in.

Os *katuas* Fausto, Cassimiro e Francisco ajudaram avô Bento na colheita e organização dos pés e das espigas de milho. Avô Bento estava com touca cinza e um casaco bem escuro; o dia estava amanhecendo e os primeiros raios de sol batiam no seu corpo calejado. A lavoura era grande, mas não estávamos ali para uma colheita de milho para alimentar seres humanos. O *lia-na'in* e os *katuas* escolhiam os pés mais vistosos: quando puxavam o caule, avistávamos as raízes roxas em meio à terra.

O corpo do avô Bento misturava-se com os pés de milho – não com a lavoura, mas com aqueles seres individualizados retirados da terra, selecionados para ser oferecidos em agradecimento aos ancestrais, aos espíritos da terra e à casa sagrada pela fartura daquele ano. A fertilidade da terra materializada na lavoura de milho entrava em comunhão com a força do ancestral presente naquele corpo paradoxalmente delicado, forte e frágil. O avô Bento segurava com firmeza os produtos daquela colheita, a primeira ofertada após a inauguração da casa sagrada.

O grupo que participou dessa cerimônia dividiu-se em dois. Um, coordenado pelo avô Bento, seguiu para a casa sagrada, passando pela rua. Esse levou os pés de milho e algumas espigas. Outro, coordenado pelo Fausto, fez o caminho de retorno passando por dentro das hortas. Esse último grupo daria satisfação aos espíritos da terra (*rai-na'in*) em diferentes locais que possibilitam a reprodução da vida.

Foi a última cerimônia ministrada pelo avô Bento. Em abril, próximo ao seu aniversário de vida, ele faleceu. A última cerimônia presidida do avô Bento foi a celebração da vida, da fertilidade, o encontro da sua geração para comer o milho novo. O avô Bento cuidou dos preparativos da construção da casa sagrada, conduziu a inauguração e a cerimônia de fertilidade da casa sagrada. "Cumpriu sua tarefa", diziam seus filhos. O avô encerrou seu ciclo no campo de existência dos seres humanos vivos.

A casa sagrada, aquela que ele ajudou a construir, daria continuidade ao mesmo tempo a dois fluxos: o dela, enquanto entidade social, e o dele, como morto lembrado pelos feitos em vida. O avô Bento passaria a ser lembrado, com os outros irmãos fundadores, como antepassado. Avô Bento era o último *lia-na'in* vivo da chamada primeira

geração dos fundadores. A Casa, que tinha sido reinaugurada havia pouco mais de quatro meses, já estava em luto. Os meses seguintes foram marcados por muitos deslocamentos de pessoas, encontros na casa sagrada, despedidas e decisões.

O *sau batar* vem sendo definido como um ritual agrícola, um ritual de fertilidade. Fidalgo-Castro (2015a, p. 251) relaciona *sau batar*, ciclo ritual e calendário agrícola, demonstrando, entre outras coisas, como as pessoas de Faulara se relacionam com o meio e organizam cronologicamente suas atividades em torno dele. Outro elemento importante dessa relação apresentada pelo autor diz respeito ao significado atribuído a alguns cantos de pássaros em relação ao processo de cultivo de milho. O canto de alguns pássaros em determinados períodos é interpretado como sinal para os humanos começarem a limpar os campos de cultivo. Fidalgo-Castro (2015a, p. 214, tradução própria) define o *sau batar* da seguinte forma:

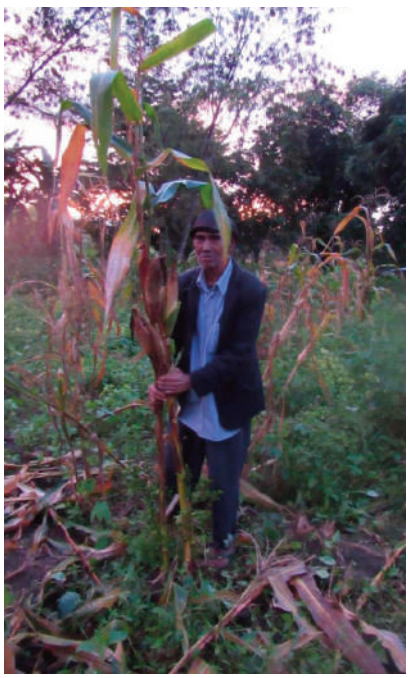


Foto 18. Avô Bento na horta selecionando os pés e as espigas que seriam ofertadas aos agentes místicos. Fonte: Registro da autora. Same, fevereiro de 2017.

Foto 19. Oferta no bossok durante o sau batar. Fonte: Registro da autora. Same, fevereiro de 2017.

> [...] uma cerimônia realizada para levantar a proibição –estabelecida ritualmente (*tara bandu*)– de consumir o milho da nova colheita, que é mantida até que o referido milho seja apresentado aos espíritos dos antepassados e aos *rai-na'in* em substituição ao da colheita do ano anterior. A cerimônia em si consiste em oferecer a esses espíritos o milho novo para que o 'comam primeiro' (*han uluk tiha*) antes dos humanos, funcionando como um lembrete da dívida que os homens mantêm com seus ancestrais (enquanto entidades pertencentes ao coletivo da Mãe Terra).

De modo similar às celebrações de cultivo da terra, celebram-se os vínculos entre os filhos, a terra e casa sagrada. O ritual do *sau batar* torna mais evidente o grupo de origem materializado na casa sagrada.

Rituais Fúnebres do Avô Bento para Reprodução da Casa

Foto 20. Composição da Casa durante as três primeiras semanas dos rituais fúnebres. Fonte: Registro da autora. Díli, 2017.

Seguindo o idioma botânico (McWilliam, 2009), poderíamos dizer que um ancestral é o tronco de um grupo de origem (Fox, 2006a [1993], 2006b [1993]) e seus descendentes são as pontas. A representação tronco e ponta expressa um arquétipo de precedência no qual o tronco vem antes e é superior à ponta, em um sentido temporal. Há

um reconhecimento da autoridade moral do tronco, estando essa pessoa viva ou não, em relação aos seus descendentes da ponta.

A centralidade dos rituais funerários e dos antepassados na vida dos leste-timorenses vêm sendo apontada em diversas pesquisas (Feijó & Viegas, 2016; Forman, 1980; Hicks, 1976; Traube, 1980a). A vida social depende dos modos como as conexões entre seres humanos e antepassados são alimentadas em momentos cerimoniais, como os funerais, mas também na vida cotidiana.

O corpo do avô Bento foi velado dentro da casa sagrada e, durante esses três dias, os filhos e filhas receberam visitas individuais e coletivas de amigos, parentes e casas sagradas afins (*fetosaa-umane*). Durante esses dias, os filhos da casa não podiam tomar banho. Na segunda-feira, eles desceram até a Ribeira, tomaram banho juntos e lavaram a roupa do avô Bento para preparar as atividades do *hadeer ai-funan moruk* (velar as flores amargas), que começaria no final da semana.

A morte dá início a um processo ritual composto por várias cerimônias. Os três dias que os filhos ficam sem tomar banho, velando o corpo, são momentos de íntima conexão entre a família e o falecido. O sepultamento, o banho coletivo na ribeira e os processos rituais decorrentes daí fazem parte de um conjunto de rituais que promovem gradativamente a separação entre o falecido e sua família. Quando indagados sobre a falta do banho, Celeste e outros interlocutores me diziam que era uma forma de ficar mais próximo e parecido com o ente perdido. Celeste me disse:

> Tradicionalmente durante o velório, quando ainda não ocorreu o sepultamento, os principais parentes não podem tomar banho. Isso no sentido que a relação dos parentes com o espírito de quem morreu ainda não separou. Depois do sepultamento, separa! Acaba sepultamento, todos tomam banho juntos na ribeira.[50]

> A falta de banho parecia relacionar-se a uma comunhão de substâncias, sensações e odores. Não tomar banho pode ser pensado como uma forma de se aproximar do falecido no período do velório, num

50 Conversa informal gravada com Celeste e depois submetida à conferência da interlocutora.

sentido relacional e agentivo; e também um distintivo, em relação às outras Casas, e uma forma de criar identificações internas à Casa.

De acordo com meus interlocutores, após o sepultamento ocorre uma série de cerimônias *kultura*:

1. *Hadeer ai-funan moruk* (flores amargas) – uma semana após o falecimento;
2. *Hadeer ai-funan midar* (flores doces) – duas semanas após o falecimento;
3. *Hadeer baku fila meza* (virar a mesa) – três semanas após o falecimento;
4. *Fase liman* (lavar as mãos) – 40 dias após o falecimento;
5. *Tira luto (ki'ik)* – três meses após o sepultamento: netos, bisnetos e crianças;
6. *Tira luto (ki'ik)* – seis meses de desluto dos irmãos e sobrinhos;
7. *Kore-metan* – um ano após o sepultamento: desluto dos filhos.

Acompanhei seis das sete cerimônias *kultura* fúnebres do avô Bento, e todas elas ocorreram de quinta a domingo, envolveram pessoas de Díli e de Same e se organizaram mais ou menos em torno das seguintes atividades: socialização, reza do terço, preparação das flores, missa e visita ao cemitério. Todas as noites acontecia a reza do terço, coordenada pelas mulheres. Geralmente as orações começavam por volta das dez horas da noite e terminavam antes da meia-noite. Era importante não ultrapassar a meia-noite. Essa atividade era coordenada pela *mana* Mena (Uma Lulik Malae) e a *mana* Celeste. Contava com a adesão majoritária de mulheres, crianças –muitas vezes de forma forçada– e homens mais velhos.

Os rituais fúnebres são também plasmados a partir de práticas cristãs católicas. As cerimônias *kultura* ocorrem na casa sagrada, podendo ou não ser acompanhadas de práticas cristãs católicas, mas o desfecho, no caso da minha pesquisa na Mau Asu, é a missa. A inserção da missa num cronograma de práticas consideradas locais nos faz pensar que, nesse caso, não ocorre a seleção de um elemento do

complexo de governança local, mas a incorporação de um elemento externo a esse complexo e às práticas das casas sagradas, o que lhe permite, em alguma medida, também ser chamado de *kultura*. E, se essa for uma possibilidade, as regras de precedência continuam operando, já que as práticas locais são executadas primeiro e, somente depois delas, as práticas católicas.

Cerimônias como as que sintetizei acima, decorrentes do falecimento de um ancião, nos permitem ampliar o uso da metáfora da árvore. O avô Bento pode ser associado a uma árvore que se desenvolveu, deu galhos, frutos, ao longo de sua vida. Com a morte do avô Bento, muitos galhos e frutos espalhados em municípios de Timor-Leste se deslocam para Same e recompõem, em alguma medida, aquele grupo de origem organizado em torno do avô Bento, reforçando a casa sagrada como instituição ou evidenciando conflitos.

De acordo com o que tenho demonstrado ao longo desta primeira parte do livro, a realização de cerimônias *kultura* como inauguração de casa sagrada, *sau batar* e rituais fúnebres propicia a reprodução da casa sagrada como instituição social, possibilita que os vínculos entre aqueles que se reconhecem como parte de um grupo de origem sejam alimentados, e que as alianças entre *fetosaa-umane* sejam nutridas.

Nas cerimônias *kultura*, os atos de comensalidade se fazem presentes nas refeições preparadas para os participantes dos rituais, no *bua-malus*, no arroz e nos sacrifícios de animais oferecidos aos agentes místicos. Práticas de dar comida aos mais-que-humanos não são exclusividade das cerimônias *kultura* nas casas sagradas. Observei, em algumas casas em Same e em outros municípios, o hábito de servir pratos de comida para seres mais-que-humanos, como demonstrarei a seguir.

Janela 3

Comer e socializar-se

As viagens pelas montanhas me ensinaram que uma das formas de agradar as famílias anfitriãs era aceitar sem muito questionamento as ofertas de comida. Elogiar uma refeição, repetir e estabelecer semelhanças com o tipo de comida que consumíamos nos Brasil eram desencadeadores de conversas e mobilizadores de sorrisos. Eu sempre dizia para as tias: "Hahán di'ak, Hahán di'ak"!

Eu gosto de pimenta e alimentos amargos. Diversas vezes meus colegas diziam que eu gostava das mesmas coisas que os leste-timorenses. Quando eu me juntava às mulheres e crianças para comer manga com sal e pimenta era aquela festa! Não só comíamos juntos, mas compartilhávamos do prazer pela mesma combinação de alimentos, e isso nos aproximava.

Rapidamente alinhei meu paladar. Em Same eu circulava em pelo menos três casas, tinha acesso a três cozinhas. Muitas vezes essas três casas preparavam e guardavam comida para mim. Comecei então a dizer que já tinha comido.

Quando a mana de uma das casas me oferecia almoço eu dizia: "Obrigada, han seidauk!". Alguns minutos depois chegava uma criança com um prato de comida: "han tiatiha, han tiatiha!"

Sem entender muito bem, eu comia! Agradecia e ia conversar em outra casa. Chegava lá, a história repetia! A mana me oferecia almoço, eu dizia: "Obrigada, han seidauk!"

Aquele dia almocei três vezes! Pensei que estava dizendo: obrigada, já almocei! Mas na verdade estava dizendo: "Obrigada, ainda não comi!".

A noite, contei para as crianças que sabiam um pouco de português e elas riram muito. Depois disso, as crianças olhavam para mim no horário das refeições e perguntavam:

"Tia Nata já comi?"

Ríamos muito!

Janela 3. Comer e socializar-se. Desenho de Maísa Augusta Soares.

Dar Comida aos Mais-que-humanos na Casa de Moradia

A casa em que me hospedava era espaçosa, com vários quartos, salas, duas cozinhas, uma interna e uma externa, e duas casas de banho na parte de fora da casa. Na cozinha interna havia um *cooktop* elétrico, uma geladeira, uma mesa grande e dois armários. Na mesa, ficavam utensílios domésticos de uso diário. O *cooktop* ficava numa cadeira, próximo à geladeira, que era usada na maioria das vezes para esquentar a água. A geladeira não era utilizada para armazenar alimentos, como carne, legumes, leite, ou para guardar comida pronta. O arroz era o único gênero alimentício estocado; os demais (açúcar, pão, leite, óleo, ovos, folhas, atum, por exemplo) eram comprados nos quiosques próximos à casa ou no mercado cotidianamente, equilibrando a demanda e os recursos financeiros.

A refeição era montada de acordo com a composição das pessoas que estavam em casa. Se o pai e a mãe estavam em casa, de manhã havia café. Se só estavam as crianças, o mais novo tomava leite e os demais comiam batata doce, arroz, macarrão, biscoito ou pão; *konforme*. Dificilmente uma refeição era preparada totalmente com produtos estocados em casa. O movimento de comprar algum ingrediente a cada dia fazia parte da rotina da casa.

Filomena, a dona da casa em que eu me hospedava em Same, é mestra em ciências naturais, militante política, casada com Marsal (família de Lospalos), tem sete filhos, entre dois e 18 anos, e passa parte da semana fora de casa por causa da distância da escola onde ministra aulas atualmente (Betano). Na ausência da mãe, a casa é gerenciada pelo pai, com o auxílio das filhas mais velhas e tias vizinhas (irmãs biológicas da mãe). O que, como e onde se cozinhava tinha a ver com a presença da mãe na casa.[51]

51 Ao retornar a Timor-Leste em 2022, Filomena tinha perdido uma das suas filhas, Dinizia, a adolescente que me acolheu e que me ajudou muito na pesquisa. Foi difícil não reencontrar a Dinizia. Ela era extremamente cuidadosa e habilidosa. Estabelecemos uma relação bem próxima, ela se colocava como minha assistente. No ano de 2024, Filomena Nunes foi empossada como Secretaria Municipal do Planejamento, Investimento e Desenvolvimento Integrado do Município de Manufahi.

As filhas do casal manuseavam os utensílios da cozinha interna, especialmente a panela elétrica, usada para fazer arroz, e o *cooktop* elétrico. As atividades realizadas por elas consistiam em ferver água para o preparo do café, cozinhar o arroz, refogar as folhas disponíveis na horta ou no mercado (mostarda, agrião, folha de mandioca) e, dependendo, preparar ovos ou atum. Raramente as meninas preparavam frango ou carne de vaca. Os irmãos cuidavam uns dos outros, de modo que, no horário do almoço, a comida estava pronta, todos de banho tomado, preparados para ir para a escola.

Quando Filomena estava em casa, era comum usar a cozinha externa. Nela se reuniam irmãs, primas, sobrinhas e filhas da *mana* Mena para preparar a comida no fogão à lenha. Era uma festa! Ao redor do fogo elas cantavam, riam, brincavam, escutavam música. O preparo da comida tornava-se um processo longo e cheio de afeto. Observando e participando da preparação de várias comidas, na posição de cócoras (fazendo malabarismo, muitas vezes) ou sentada em pedras com as outras mulheres, fui aprendendo que a comida é permeada de afetos de quem a prepara, que podem ser passados a quem a ingere. A comida feita naquela cozinha externa agrega valores como irmandade e afetividade. Tão importante quanto fazer a comida é comer conjuntamente. Trata-se de compartilhar experiências, comida e tempo, nutrindo relações vitais para que a vida se reproduza.

Durante meses, acompanhei minha amiga Filomena e suas filhas preparando o arroz, as folhas (*modo*), ovos, carne ou atum para as refeições, na cozinha interna ou na cozinha externa. Nos dois casos, a primeira coisa que se preparava era o arroz. Antes de o arroz secar por completo, as pessoas que estavam preparando a comida serviam alguns pratos e os colocavam na mesa principal da casa. O mesmo procedimento acontecia com o *modo*, os ovos ou atum, se fosse o caso. Ao finalizar o preparo da refeição, estavam expostos mais ou menos cinco pratos de comida na mesa. Os pratos eram assentados antes e permaneciam após a refeição das pessoas. Eles eram consumidos no decorrer do dia por quem quisesse, principalmente pelas crianças. Os pratos eram servidos rigorosamente antecedendo as duas principais refeições diárias.

Toda vez que íamos comer, a cena descrita acima me chamava atenção. Muitas vezes comíamos em frente à mesa em que estavam

os pratos, e aquilo me gerava certo desconforto. Não queria perguntar diretamente para quem se destinava aquela comida, mas ficava observando. Levantei algumas hipóteses. Aqueles pratos poderiam ser para as pessoas que não estavam em casa durante a refeição. Mas logo descartei esta hipótese, porque os pratos ficavam expostos.

Nas circunstâncias em que se guardava comida para os que não estavam em casa no momento da refeição, os pratos eram cobertos com panos. Aquela cena acompanhou-me durante boa parte do meu campo. No entanto, como a minha estadia na casa da Filomena era uma passagem para as cerimônias que aconteciam na Casa Mau Asu, o investimento na interpretação dos pratos assentados na mesa acabou sendo tangencial.

O quarto onde eu ficava era próximo das duas cozinhas, por isso acompanhei várias dinâmicas de feitura da comida. Nesse quarto havia uma cama de casal e uma caixa usada para colocar roupas, ganchos para pendurar as mochilas e uma janela voltada para a rua. Dessa janela, era possível avistar a casa do pai de Celeste, o *lia-na'in* Bento. Entre essas duas casas estava o caminho de acesso para a casa sagrada Mau Asu, que dali distava cerca de 500 metros.

Acompanhar as atividades na casa sagrada Mau Asu demandava atenção, porque lá poucos falavam português. Minha compreensão do tétum era razoável, mas eu não conseguia falar muito, o que exigia um grande esforço para me comunicar. Então, quando eu chegava para dormir na casa da Filomena, estava exausta. No começo encarei a possibilidade de ter esse refúgio como uma oportunidade de fazer diário de campo e descansar do esforço de entender outra língua. Evidentemente, essa ideia não vingou.

A circulação noturna de pessoas na casa era intensa, e a minha vontade de me socializar, além da minha curiosidade, me arrastavam para fora do quarto. Brincar com as crianças, fazer uma caminhada com os adolescentes, mascar *bua-malus* com as mulheres, dançar com as mulheres e crianças, tomar café com os tios, rezar terço ou assistir novela eram atividades que ocupavam minhas noites. Durante o período de chuva, passei muito tempo na casa da Filomena, não só no período da noite, mas durante o dia também. Ajudando as meninas e Filomena a prepararem a refeição, fui indagando sobre

aqueles pratos que ficavam na mesa. Então, Filomena me disse mais ou menos assim:

> Aqui na minha casa eu ofereço um prato de comida para o espírito da minha casa sagrada (Uma Lulik Malae), um prato para o espírito da casa sagrada do meu marido (Uma Lulik Yanamli), um prato para *Maromak*, um prato para os antepassados da família do meu marido e outro prato para antepassados da minha família. Faço tudo separadinho, como fazemos nas cerimônias do *sau batar*, finados, inauguração etc., dentro da casa sagrada. Tudo que envolve *Maromak*, casa sagrada e antepassados na língua mambae chama *fussu nin* e na língua tétum *lulik-na'in*. Faz parte da tradição de Timor-Leste colocar comida para os matebian todos os dias antes da nossa refeição. Toda a gente geralmente coloca só um prato, mas aqui eu coloco tudo separado.[52]

Aquela explicação me desestabilizou. Durante meses, seres mais-que-humanos se alimentaram com os humanos e, em alguma instância, eu compartilhei daquela refeição. Aqueles pratos expostos na mesa continham comida sendo consumida. Tratava-se de oferendas que alimentavam seres que habitavam outro plano da existência e nutriam as relações desses entes com seus familiares. As pessoas ligam-se aos mais-que-humanos por meio de dádivas e dívidas diárias.

Cotidianamente, oferece-se comida aos seres mais-que-humanos para agradecer a vida, os alimentos que permitem a existência, e pedir a continuidade desse fluxo. Trata-se de dar e receber, pedir e oferecer, dádiva e dívida contínua entre vivos e ancestrais, uma família extensa constituída por humanos e mais-que-humanos que, por meio da comida, alimentam laços que não são interrompidos com a morte.

De acordo com Filomena, no antigo testamento da bíblia, as árvores, as pedras, as águas, tudo tinha dono. E as pessoas sabiam que tudo tinha dono, por isso é preciso dar satisfação aos donos das coisas.

52 A citação não é uma transcrição literal de uma entrevista. Trata-se de uma conversa iniciada em 2017, transcrita e submetida à apreciação da interlocutora em 2018, momento no qual ocorreram correções e inserções de informações. Agradeço a insistência da minha orientadora para que eu buscasse compreender a heterogeneidade dos mais-que-humanos que estavam no horizonte da minha pesquisa. Essa chamada de atenção durante a escrita da tese, que deu lugar a este livro, me tirou de uma zona de conforto e me obrigou a desnaturalizar certas afirmações.

Com o novo testamento, antepassados começaram a entender que tudo era criação de Deus. Para Filomena, é preciso oferecer alimentos a Deus (*Maromak*) porque ele é o criador. É preciso prestar contas aos *matebian* (antepassados) para mostrar que os vivos continuam se lembrando deles.

É importante dar comida para a casa sagrada porque é o lugar onde estão os ancestrais. Filomena me disse que a casa sagrada é importante porque permite o encontro de familiares. A casa sagrada possibilita às pessoas se localizarem, conhecer e reconhecer outras pessoas. Se não tem casa sagrada para permitir o encontro, como as pessoas vão saber de onde vêm, quem é parente de quem, com quem pode ou não pode se casar, por exemplo?

Aqui vale uma distinção entre *matebian* e *bei'ala*. É amplamente compartilhado pela população a matização entre *matebian* e *bei'ala*. O primeiro refere-se aos antepassados que faleceram recentemente e ainda vivem nos montes sagrados; o segundo diz-respeito aos antepassados remotos, que se tornaram ancestrais. De acordo com as minhas observações, não só em Same, mas também em outras localidades, parece haver relações eletivas entre casa de moradia, comensalidade entre humanos e *matebian;* casa sagrada, comensalidade entre *bei'ala* (e outros seres mais-que-humanos) e humanos.

Dito de outra forma, a casa de moradia é o espaço privilegiado para prestar deferência e cultuar os *matebian*, enquanto a casa sagrada é espaço por excelência dos *bei'ala*. O processo ritual que promove a passagem de *matebian* para *bei'ala* é gestado pela casa sagrada do falecido, mas que envolve afins de diferentes localidades. E é retroalimentado pelas práticas de comensalidade que ocorrem nas casas de moradia. Os rituais fúnebres envolvem uma extensa rede de alianças que vão desde aquelas contraídas pelo casamento, passando pelas relações de afins de vizinhança, entre outras.

De acordo com Traube (1980), os *matebian* são os antepassados falecidos que estão na liminaridade do mundo visível e do mundo invisível até findar o pagamento de todas as dívidas e rituais. O cumprimento dos deveres que precisam ser honrados nos contextos de morte é fundamental para os viventes e os não viventes; ele alimenta, perpetua e permite a continuidade das alianças.

Tal como demonstrado pelas pesquisas de Traube (1980) para os mambae, e eu ousaria dizer que entre outras populações leste-timorenses ocorre de modo similar, as pessoas que fogem das obrigações interrompem a estrutura de relações afins que garante o desenvolvimento adequado da vida e passam a não ser considerados seres humanos. As trocas dos rituais de morte estão pautadas em obrigações com mortos que envolvem não somente coisas materiais, mas também deferências, considerações e respeito dos seus afins e, principalmente, os contratos e alianças firmados durante suas vidas.

A morte não interrompe o ciclo das alianças, a morte não finda as trocas e não desonera os devedores a cumprir seus compromissos. Como bem afirmou Traube (1980): os mambae sabem esperar, eles vivem a crédito. Para eles, a vida e o bem-estar são dados apenas a crédito e devem ser pagos, finalmente, com a morte; o preço final da vida não é búfalo, porco ou qualquer outro presente, o preço da vida é a morte. Se o preço da vida é a morte, é importante retribuir aos mortos seus esforços e seus sofrimentos.

A prática de oferecer comida aos antepassados parece ser recorrente em Timor-Leste. Velas, fotografias, pratos de comida e flores formam espécie de altares para os entes falecidos nas casas de moradia. Vi vários deles, em diferentes municípios, durante minha pesquisa de campo. Esses altares seriam um *continuum* entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos? Uma forma de pagar a morte dos falecidos e continuar as relações?

A partir do triângulo culinário primordial: cru, cozido (assado e fervido) e apodrecido, Lévi-Strauss (2004 [1965]) propõe explicar a relação natureza-cultura. As coisas cruas são relacionadas às coisas naturais e, quando transformadas por meio do fogo, tornam-se cozidas, passam a ter um caráter cultural, para depois retornarem à natureza. O fervido requer o uso de um recipiente, que é um objeto cultural, o cozimento por ebulição se dá pela relação entre o alimento, o fogo mediado pelo recipiente, a água e o ar. Se a cultura é uma mediação entre os seres humanos e o mundo, simbolicamente, o fervido seria a forma mais cultural de preparação culinária, a mais elaborada, produzida por meio de mediações. O assado, por sua vez, está diretamente exposto ao fogo, é produzido sem mediações, e se aproximaria da natureza.

Nas casas sagradas, a comida para os mais-que-humanos é feita sem tempero e nas pedras sagradas. Nas casas de moradia, a comida compartilhada com os mais-que-humanos é a mesma preparada para os humanos, mudando o tempo de cozimento. Por um lado, a comida parcialmente cozida estaria entre o cru e o cozido, por outro lado, dado ao tipo de cozimento por ebulição, que passa pela mediação do ar e do recipiente, seria a forma mais cultural de produção alimentar, como propõe Lévi-Strauss (2004 [1965]).

A oposição entre natureza e cultura se dissolve quando é mediatizada pela cozinha. Assim, a comida parcialmente cozida oferecida aos mais-que-humanos na casa de moradia, por um lado, pode fazer alusão ao lugar liminar ocupado pelos *matebian* (antepassados). Por outro lado, pode indicar as continuidades entre o mundo visível e o invisível, dos humanos e dos mais-que-humanos, da natureza e da cultura. A comida não totalmente cozida oferecida na casa de moradia aos antepassados pode ser o lugar de encontro entre diferentes esferas da existência. Estaríamos diante de continuidades da natureza e da cultura, mundo dos viventes e dos não viventes, *matebian* e *bei'ala*, casa de moradia e casa sagrada?

Mesmo longe física e geograficamente de suas casas sagradas, as pessoas se conectam com elas por meio dos alimentos que são oferecidos diariamente à casa como entidade moral, instituição social que agrega pessoas e promove sentimento de pertencimento. As casas sagradas geralmente ficam nas montanhas, longe das pessoas que moram em Díli, por exemplo. Oferecer alimentos aos seres mais-que-humanos na casa de moradia é uma possibilidade de *continuum* com a casa sagrada.

Nesse sentido, é difícil não se indagar: que lugar é esse que os entes mais-que-humanos ocupam na vida dos vivos? Eles comem o arroz que os vivos comem, mas o comem numa condição diferente, nem totalmente cru nem totalmente cozido. Começam a comer antes e terminam de comer depois. É como se, pelo lugar que ocupam no grupo de origem, tivessem precedência para comer primeiro e, pela condição que ocupam de guardiães, precisassem acompanhar a refeição dos vivos. A condição liminar desses alimentos, conforme mencionei anteriormente, pode indicar a posição liminar dos seres

mais-que-humanos: nem cru nem cozido, nem vivo nem morto. Eles estão em outra dimensão da existência, mas têm agência no mundo dos humanos vivos.

Partilhando e observando atos de comensalidade em momentos rituais e cotidianos, na casa sagrada e na casa de moradia, aprendi sobre a capacidade que a comida tem de aproximar as pessoas e estabelecer vínculos com os seres mais-que-humanos. A partir do que vi, ouvi e provei (principalmente, no sentido degustativo) em campo, sugiro pensar a comida como veículo de comunicação entre os humanos e os mais-que-humanos. Não é suficiente comparecer às cerimônias *kultura* que ocorrem nas casas sagradas; é necessário nutrir-se de toda comida que é oferecida, inclusive daquelas que são ofertadas em sacrifício aos mais-que-humanos.

As substâncias têm poder de conectar dois tipos de seres, têm poder de agenciar desejos e vontades dos humanos. O alimento é veículo da força mística e funciona como força unificadora das trocas entre os participantes da cerimônia. A dádiva nas trocas alimentares envolve não só as famílias, mas também os agentes que estão em outro nível da existência; é com eles que se estabelece a comunicação.

A relação entre seres humanos e mais-que-humanos na casa de moradia envolve basicamente as pessoas que compartilham aquele espaço de habitação, antepassados que foram importantes na constituição daquela família, os espíritos das casas sagradas do pai e da mãe e *Maromak*. A relação entre seres humanos e mais-que-humanos na casa sagrada abrange mais participantes, envolve uma maior quantidade e qualidade de bens ofertados, relíquias e objetos sagrados. Contudo, nos dois casos, são os mais-que-humanos que comem primeiro, e o reconhecimento de que os seres humanos estão em dívida com os ancestrais orienta a prestação de oferendas. A casa sagrada, assim como a casa de moradia, permite, por meio da comida, acionar e reproduzir os vínculos com mais-que-humanos, mas isso ocorre em escalas distintas de grupos de pessoas.

Dar comida aos entes que ocupam outro nível da existência ganha sentido em diversos domínios da sociabilidade da comunidade com que convivi em Same. As oferendas compulsórias aos mais-que-humanos na vida cotidiana nutrem os canais de comunicação com os

vivos. Os pratos de comida oferecidos em algumas casas diariamente aos mais-que-humanos evocam dívida e reconhecimento.

Todos comem os mesmos alimentos: humanos e mais-que-humanos comem as mesmas coisas, mas nem todos comem da mesma forma, na mesma hora, com os mesmos temperos e com o mesmo cozimento. Os alimentos são os mesmos, mas o tipo de cozimento, a textura e os temperos variam. Compartilhar o mesmo alimento impõe entre os envolvidos uma dinâmica de solidariedade, já que estão ingerindo a mesma substância. Essa partilha ocorre tanto na casa de moradia quanto na casa sagrada, e segue dinâmicas similares de precedência.

Na casa de moradia, observei que a comida oferecida aos seres mais-que-humanos é retirada das panelas antes do seu cozimento completo, mas não ao ponto de inviabilizar o consumo dos humanos. Se essa comida é ofertada, no almoço, por exemplo, ela geralmente é consumida por crianças no período da tarde ou à noite. Na casa de moradia não há uma comida especifica preparada para os mais-que-humanos, mas sim um cozimento diferenciado e uma definição na ordem de quem come primeiro. Retirar a comida para mais-que-humanos antes do consumo dos humanos pode indicar a centralidade que esses seres ocupam na imagética da vida social.

O cozimento diferenciado da comida ofertada aos entes mais-que-humanos na casa de moradia, bem como a falta de tempero da comida partilhada pelos humanos e mais-que-humanos na casa sagrada nos remete ao lugar diferenciado ocupado pelos entes mais-que-humanos. Na casa de moradia humanos e mais-que-humanos comem a mesma comida, mas o cozimento não é o mesmo. Na casa sagrada, é o lugar da comida sagrada, aquela que antecede a refeição que sacia a fome.

A comida sagrada é aquela que coloca humanos e mais-que-humanos em relação. Tanto na casa de moradia quanto na casa sagrada, humanos e mais-que-humanos comem, mas não comem juntos: os mais-que-humanos comem primeiro, e quando eles comem, o tempo do cozimento é menor (quando se trata da casa de moradia) e não há tempero (quando se trata da casa sagrada), indicando uma distinção em relação aos humanos.

Síntese do Capítulo

As casas sagradas e seus poderes geralmente estão fixados nas montanhas. Neste capítulo, demonstrei que o deslocamento de pessoas de Díli para participar de uma cerimônia *kultura,* como o *sau batar,* alimenta vínculos entre familiares dispersos e contribui para a continuidade de certos ritos agrícolas. O alimento sagrado compartilhado entre humanos e mais-que-humanos tem o poder de estabelecer a comunhão não somente entre humanos e mais-que-humanos, mas também entre aqueles que vivem na montanha e os que vivem na cidade. Compartilhar a mesma substância reforça o pertencimento ao grupo de origem. É também uma forma de receber *matak-malirin* (sucesso, transcorrer adequado da vida).

De que modo elementos do *sau batar* chegam à cidade? No caso da casa Mau Asu e de acordo com relatos que escutei de outros municípios, quando algum familiar não pode comparecer à cerimônia, é mandado para ele *bua-malus* e um pouco da comida *lulik*. Mais uma vez, constata-se o poder agentivo da comida no sentido de reforçar o sentimento do grupo de origem. Fazer parte de um grupo de origem, descender de um avô, é comer da mesma comida sagrada, seja na casa sagrada, seja na cidade. A comida circula, a comida viaja para cumprir seu papel agregador. A falta de tempero e o cozimento diferenciado contribuem para que essa comida circule e não estrague tão rapidamente.

A comida feita para os seres mais-que-humanos em contextos de cerimônias *kultura* é preparada dentro da casa sagrada em pedras dispostas para essa finalidade, na chamada *dapur-lulik* (cozinha sagrada). As mulheres preparam o fogo usado para o cozimento do arroz e da carne, preparada, geralmente, mas não necessariamente, pelos homens. Cestinhos ou pratos com um pouco de arroz e uns pedaços de carne são preparados para os ancestrais e depois compartilhados com os membros da Casa. Os seres mais-que-humanos são alimentados primeiramente porque deles dependem a fecundidade do presente e do futuro. Entram em conexão e comunhão seres humanos, mais-que-humanos e a casa sagrada por meio do poder agentivo da comida.

Tendo acompanhado as cerimônias *kultura* na Casa Mau Asu e em outras Casas, sugiro que o arroz levemente cozido opera como suporte de relacionamento de modo similar ao *bua-malus*, permitindo o congraçamento de humanos e não humanos. O *bua-malus* e o arroz são manejados, na maior parte das vezes, por mulheres. O manejo do suporte de relacionamento por mulheres nos diz alguma coisa da relação delas com os seres mais-que-humanos?

Parte II

Transformação da Vida Social das Uma Lulik

Foto 21. Cerimônia kultura em Díli: lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Fonte: Registro da autora em agosto de 2017.

Foto 22. Cerimônia kultura em Díli: primeira pedra do alargamento do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora.

Capítulo 4.

Tanbasá sa'e Foho?[53] Transformação da Vida Social das Uma Lulik em Timor-Leste

Depois dos percalços,
das mudanças de planos,
das paredes que precisaram de ajustes,
das invocações aos mais-que-humanos,
Finalmente a casa estava de pé, pronta para receber e atender
as pessoas que dela precisassem!

Autoria própria

Neste capítulo, discuto um conjunto de casos nos quais os protagonistas recorrem às práticas realizadas pelas casas sagradas, pensadas como instituições e/ou seus oficiantes rituais, concebidos como agentes legítimos dessa tarefa, fora da agenda ritual ordinária das casas. A partir dos casos aqui discutidos, faço

Foto 23. Uma lulik Mau Asu. Fonte: Registro da autora. Same, 2017.

53 Em português: "Por que vamos às montanhas?"

uma comparação entre as motivações e racionalidades que mobilizam as pessoas a procurarem suas casas sagradas contemporaneamente e aquelas identificadas como atribuições originárias dessa instituição, tal como indicadas na literatura (Barnes, 2017; Bovensiepen, 2015; Fidalgo-Castro, 2015a; Sousa, 2010a).

Realizei diversos deslocamentos entre Díli e montanhas,[54] acompanhada por interlocutores que moram na capital, mas alimentam vínculos com suas casas sagradas, com os familiares que estão nos municípios e com os modos de vida fixados nas montanhas. Também acompanhei deslocamentos, estes em menor intensidade, de autoridades rituais das montanhas para Díli. Nesses deslocamentos, procurei identificar os tipos de demanda que fazem as pessoas recorrerem às suas casas sagradas.

As visitas (subidas) dos meus interlocutores às montanhas tinham diferentes objetivos: dar "satisfação aos ancestrais" em decorrência de fatos marcantes de suas trajetórias, participar da primeira comunhão de um adolescente, reestabelecer a conexão com os mais-que-humanos, várias vezes, denominados de avôs ou ancestrais, bem como desenvolvimento da vida profissional e acadêmica. O deslocamento do *lia-na'in* das montanhas para a cidade tinha como objetivo ministrar uma cerimônia para agradecer o retorno de sua filha após a conclusão do mestrado no Brasil.

As motivações dos deslocamentos, nesses quatro casos, estão relacionadas a processos de identificação com um lugar de origem, ao reconhecimento dos *lia-na'in* como pessoas dotadas de conhecimentos específicos que permitem o contato com os mais-que-humanos e aos modos de reprodução da vida, sintetizados nos seguintes termos: dois casos envolvem deslocamentos de pessoas que vivem em Díli para as montanhas a fim de dar "satisfação aos ancestrais" sobre eventos que aconteceram ou estariam para acontecer; um caso diz respeito a uma cerimônia de agradecimento pelo retorno de uma estudante após concluir o mestrado no Brasil. Percebe-se aqui um outro movimento, pois o *lia-na'in* se deslocou de Baucau até Díli para o cumprimento das

54 Montanhas, aqui, refere-se às aldeias Lena (Baguia–Baucau), Lir e Osso-Liro (Quelicai–`Baucau).

obrigações de sua filha. Esse caso aborda a relevância da interação dos mais velhos e seus deslocamentos da montanha à cidade em momentos rituais. As motivações das visitas, nestes três casos, estão relacionadas ao "bom sucesso"[55] da reprodução material da vida. O último caso trata da saga de um poeta local construindo para si e para os outros a história das suas casas sagradas.

A partir das motivações explicitadas nas cerimônias e nos deslocamentos, procuro dar sentido aos modos como a casa sagrada e as cerimônias *kultura* que ela realiza têm sido acionadas para amparar, legitimar e sustentar escolhas em diferentes domínios da vida; em última instância, buscam *matak-malirin* para garantir que a vida siga seu fluxo adequado. Argumento que ocorrem nuances, sobreposições e coexistências entre as dimensões coletivas, íntimas, ordinárias e extraordinárias que envolvem as relações das pessoas com suas casas sagradas. Discuto os contextos que levavam meus interlocutores a se dirigirem às suas casas sagradas e práticas a elas relacionadas, edificando relações de complementariedade entre os espaços da cidade e da montanha.

Montanha e Cidade

Durante minha pesquisa de campo, escutei inúmeras vezes a expressão "subir montanha" (*sa'e foho*) relacionada aos mais variados contextos e situações. Subir as montanhas dizia respeito não somente ao deslocamento de um lugar para outro (cidade e montanha), mas também a um conjunto de moralidades que produzem diferenciações, distanciamentos e complementariedades.

A oposição entre cidade e montanha tem sido evocada na literatura para dar sentido a diferentes fenômenos em Timor-Leste (Fidalgo-Castro, 2012; Roque, 2011; Silva, 2011; Sousa, 2009). Sousa (2009) relaciona essa oposição à dicotomia centro-periferia. Recorrentemente, as montanhas são associadas aos lugares dos usos e costumes

55 As expressões "avôs", "satisfação aos ancestrais" e "bom sucesso" serão usadas no decorrer deste capítulo para se referirem a complexos semânticos relacionados respectivamente a: parentesco, ancestralidade; agradecimento, pedido, oferendas, compromisso e dívida, bem como andamento esperado da vida, harmonia e equilíbrio.

em oposição às cidades, consideradas, muitas vezes, como o espaço privilegiado de manifestação "das modernidades" do ponto de vista dos moradores de Díli.

De acordo com Silva (2011), as oposições topográficas produzidas por um Estado colonial bifurcado, como é o caso de Timor-Leste e outros territórios de colonização tardia, estruturam modos de organização social e processos de construção da nação. Assim, a invenção da cidade e das montanhas como lugares específicos na paisagem moral de Timor-Leste remonta a tecnologias discursivas e administrativas forjadas durante a colonização portuguesa.

O Estado bifurcado é uma construção das administrações coloniais europeias nos continentes africano e asiático, com continuidade e efeitos em tempos pós-coloniais. Mamdani (1998 [1996]), a partir de uma pesquisa realizada na África do Sul, afirma que Estados coloniais são chamados de bifurcados porque possuem aparatos burocráticos distintos e exclusivos para manejar populações nativas (também chamadas indígenas) no campo, bem como administrar as populações brancas e populações expatriadas na cidade. Nesse tipo de Estado, o espaço urbano é o *lócus* do governo direto e do indivíduo (como sujeito normativo das instituições), em oposição ao rural (às montanhas, no caso de Timor-Leste) –o espaço de domínio indireto e da tradição.

Para Mamdani (1998 [1996]), a dominação colonial teria se efetivado com estratégias distintas nas cidades e nas regiões rurais. Estas estratégias estariam ligadas à manutenção de um sistema no qual predominariam os direitos tradicionais por meio de chefes locais no interior, e outro em que se imporiam os direitos civis típicos das instituições modernas nos espaços urbanos.

Nesses regimes bifurcados, as cidades proporcionaram uma socialização mais homogênea das populações locais. Nas zonas rurais, ocorria uma dominação ou controle indireto sustentado na aliança entre o Estado colonial e as autoridades tradicionais tornadas legítimas pelos colonizadores. Nos espaços rurais, a linguagem dos direitos civis penetrou fragilmente diante das formas consuetudinárias de regulação da vida social.

No Estado bifurcado que se constituiu em Timor-Leste, as oposições cidade e montanha, mesmo que manifestadas em outras pala-

vras, são repetidas em diferentes contextos pelas comunidades e organizações civis e políticas. A tentativa de levar as instituições modernas para as áreas rurais reflete o ideal de que é preciso "democratizar" as relações políticas no interior do país.

Esse enquadramento dualista é, ao mesmo tempo, resultado da ação colonial e uma ideologia que orienta a ação política nas áreas rurais – e um lado, as representações desse espaço como lugar da ação dos mais-que-humanos e, de outro lado, a ideia de que as formas urbanas "cívicas" (Silva, 2011) deveriam ser transpostas para os lugares tradicionais.

Considero o modelo de Mamdani (1998 [1996]) um ponto de partida potente para análises de situações empíricas como o caso de Timor-Leste. No entanto, julgo importante acrescentar a essa abordagem a diversidade dos processos dos mundos rurais e urbanos. Sugiro concebermos as oposições topográficas do sistema bifurcado de forma capilarizada com ênfase na coexistência e na interpenetração.

Nas cidades, observamos uma ênfase dos direitos civis e das instituições modernas. Nos espaços rurais, há um predomínio dos direitos costumeiros e das instituições locais. No entanto, a lógica dos direitos civis também está presente no rural, assim como a linguagem dos direitos costumeiros está presente na cidade. A coexistência desses modelos de direitos possibilita conformações empíricas híbridas de organização social.

A pesquisa de Silva (2011) sobre as representações das elites da Díli contemporânea projetadas sobre as montanhas em contextos de prestações matrimoniais complexificam o modelo de Mamdani (1998 [1996]) e podem iluminar a análise dos casos aqui em questão. A autora propõe uma sistematização dessas representações em dois conjuntos de posicionamentos.

Por um lado, ela observa uma visão mais positiva, na qual considera as prestações matrimoniais um meio de definir regras de relações sociais entre indivíduos e grupos na ausência do Estado. Desta apreciação decorrem atitudes simpáticas para com as montanhas e suas moralidades, nas quais as prestações matrimoniais são concebidas como demonstração de respeito e deferência, proporcionando laços de parentesco entre casas/famílias e o cultivo de seu vínculo com as casas sagradas e o culto dos ancestrais.

Por outro, indica uma perspectiva mais negativa que considera as trocas matrimoniais uma operação para vender mulheres, e a sua negação é justificada como uma estratégia para preservar o acesso a filhas casadas e assegurar o direito individual de ir e vir livremente às suas famílias de origem. Esse tipo de visão é pautado em representações das montanhas como lugar de práticas irracionais, onde o excesso de rituais provoca privações. A reprodução do Estado bifurcado colonial se pauta na separação entre o rural e o urbano e a divisão entre o mundo inferior e primitivo e o mundo superior e civilizado (Mamdani, 1998 [1996]; Silva, 2011).

Outra forma de abordar as relações entre cidade e montanha é apresentada por Sousa (2009) a partir de sua pesquisa realizada em Tapo–Bobonaro. De acordo com o autor, naquele contexto as pessoas têm uma visão de mundo diferente da noção de centro e periferia. Segundo os conceitos locais, o centro é o interior e a periferia é o exterior.

O interior está escondido do lado de fora por causa da sua tarefa de guardar o coração da mãe. O interior é feminino e o exterior é masculino, o interior é noite e preto, o exterior é dia e branco. Essa análise reversa não é exibida abertamente. De acordo com a história local, a subordinação ao exterior em que estão submetidos seria explicada como uma subjugação para esconder o interior porque o poder real está nas montanhas.

Em Tapo–Bobonaro, e talvez não somente lá, de acordo com Sousa (2009), as relações entre centro e periferia são representadas de forma distinta. O centro vincula-se ao interior, e a periferia, ao exterior. Há uma inversão das representações de cidade e montanha, na qual o exterior estaria sob o domínio do interior.

Se retomarmos as argumentações de Mamdani (1998 [1996]) e Silva (2011) sobre o predomínio dos direitos civis na cidade e dos direitos costumeiros nas montanhas, podemos dizer que há uma coexistência do direito costumeiro e do direito civil. Nos dois tipos de representação de cidade e montanha aqui apresentados, verificamos a coexistência dos direitos costumeiros e de direitos civis, bem como a centralidade das montanhas, seja ela pensada como centro, periferia, interior, exterior e domínio ritual.

As moralidades associadas à cidade e ao campo persistem no período pós-colonial e são acessadas pelas populações locais de modo a gerar efeitos dos mais diversos. O modo como as pessoas combinam, acionam e jogam com essas representações pode repor ou modificar sistemas de prestígio. Os efeitos da conformação desse Estado bifurcado, tanto no ordenamento territorial quanto nos processos de subjetivação, são variados. As moralidades associadas à montanha e à cidade podem ser colocadas em oposição ou em complementariedade a depender dos contextos, dos sujeitos e dos resultados que se pretende produzir.

Dando Satisfação aos Ancestrais

Caso 1: Januário Soares Visitando sua Casa Sagrada em Quelicai–Baucau

Foto 24. Subindo a montanha Matebian para a casa sagrada. Fonte: Registro da autora. Quelicai, Baucau, outubro de 2016.

Esse caso trata da visita do meu interlocutor, Januário Soares, à sua casa sagrada em Quelicai–Baucau para consultar (e agradecer) aos mais-que-humanos, neste caso chamados de ancestrais, sobre questões relacionadas ao andamento do seu doutorado na Indonésia. Saímos de Díli por volta das nove horas da manhã e seguimos

em direção à Baucau. É uma viagem longa, cheia de percalços e imprevistos. A estrada é bem estreita e, em alguns trechos, os carros e motos dividem espaço com galinhas, cabritos, porcos e vacas. Parte do caminho é feito à beira-mar.

O céu e o mar de Timor-Leste me encantavam de forma diferente a cada mirada. Contemplar o azul infinito do mar, misturado com aquela imensidão avermelhada do céu, amenizava os efeitos dos trancos e barrancos da estrada no corpo e alimentava a imaginação antropológica. A combinação de desconforto corporal e deslumbramento imagético construía as memórias afetivas daquele deslocamento. E, como disse Tsing (2013), a imersão do trabalho de campo funciona porque somos forçados a entrar em outros modos de vida –isto é, a nos tornarmos sociais. Antes de termos qualquer ideia do que estamos aprendendo, somos instigados a fazer perguntas, ampliando nossa curiosidade sobre a vida.

Uma viagem como aquela, que pode durar entre oito e dez horas, é bem propícia para conversas. Entre cafés, cigarros[56] e cervejas, eu e Januário conversamos sobre várias coisas. Aos poucos, fui identificando algumas motivações daquela viagem e todas convergiam para a finalização de uma etapa do doutorado. Ele comentou que precisava ficar com a cabeça tranquila para continuar seus estudos.

Por isso, aquela viagem era tão importante. Também havia uma preocupação por parte dele de me apresentar antecipadamente à infraestrutura da aldeia e ao cronograma das nossas atividades. "Vamos chegar na casa do meu pai pequeno,[57] descansar, tomar banho, jantar (a comida é simples, porque a vida nas montanhas é diferente da cidade), conversar um pouco e dormir. Amanhã, vamos visitar minha casa sagrada".[58]

56 Nas viagens, principalmente em contextos predominantemente masculinos, eu fumava um pouco. Melhor dizendo, tentava fumar. Foi meu colega de pesquisa Alexandre que me ensinou a tragar. Porém, no fundo, nenhum de nós dois sabia muito bem. No meu caso, eu usava esse artifício para participar de algumas conversas.

57 Terminologia usada, nesse contexto, para se referir ao irmão mais novo do seu pai.

58 Minha interação com os dois interlocutores desses casos se deu basicamente em português. As descrições dos diálogos são apresentadas na nossa língua de comunicação, embora tenhamos usado tétum em algumas circunstâncias.

Informado dos meus interesses de pesquisa, Januário, na condição de interlocutor e colega pesquisador, organizou uma agenda de atividades que levou em consideração a definição de um interlocutor falante de português e uma hospedagem que facilitasse a nossa circulação na aldeia. Ele me explicou que tínhamos muitas opções de casas de membros da família para ficar na aldeia, mas que ficaríamos na casa do pai pequeno, o professor Pedro.

Ficaríamos lá porque, segundo Januário, ele conhecia muito da *kultura* de Timor-Leste e poderia me contar muitas coisas, principalmente sobre suas experiências no mato durante a ocupação/invasão indonésia. Além disso, como professor de português da Educação Básica, Pedro poderia me auxiliar nos diálogos com os mais velhos, já que alguns deles só falavam makassae.

Chegamos em Quelicai por volta das cinco horas da tarde. Seguimos o protocolo anunciado durante a viagem. Da varanda da casa, tínhamos uma visão privilegiada da aldeia com a trilha sonora do murmúrio do vento que batia nas folhas das árvores. No meio daquela escuridão, surgiam pontos de luz, como vaga-lumes que se aproximavam. Eram as lanternas que iluminavam o caminho dos *katuas* que chegavam para conversar. Enquanto os "velhos" (é outra forma de referir-se aos *katuas*) chegavam, Januário explicava que, como a minha pesquisa era sobre coisas *lulik*, era preciso convocar e informar aos *katuas*. Aquela reunião de vaga-lumes era a reunião dos anciãos que foram convocados tanto para autorizar quanto para contribuir na pesquisa.

Após reunir uns sete senhores na varanda da casa, Januário me apresentou como pesquisadora do Brasil e me pediu para explicar meu objetivo de pesquisa. Todos me escutaram atentamente e depois o senhor Pedro disse: "agora a senhora pode descansar. Os *katuas* vão tomar um café e depois vão voltar para casa para pensar. Amanhã, com os pensamentos frescos, nós subimos e conversamos sobre essas coisas lá na casa sagrada". Aquela parte não estava no *script*. Eu não fazia ideia do que estava acontecendo. Eu queria conversar, eu já tinha descansado muito! Mas não questionei. Fui para o quarto e rapidamente as vozes foram sumindo também. Pouco se conversou depois da minha saída. Dormir, para refrescar as ideias, e só depois falar: eis o grande ensinamento daquela noite!

No dia seguinte, partimos logo após o almoço. Disseram que era uma caminhada leve, de mais ou menos meia hora. Quando um leste-timorense diz uma caminhada de meia hora, já sabemos que vamos caminhar pelo menos uma hora e meia. Em todo o trajeto, havia casas: de moradia, celeiros para guardar alimentos e casas sagradas. Sem habilidade com a escalada, meus passos eram lentos e incertos, o que tornava a viagem mais demorada.

Notando a minha falta de destreza, o senhor Pedro começou a me explicar como subir uma montanha cheia de pedras e sem marcação de trilhas, como era o caso do Matebian. Ele dizia que sem sapatos ficava mais fácil e que era preciso paciência, colocar um pé de cada vez na pedra, sentir a forma e o jeito da pedra, pisar com calma e só depois se movimentar. Tirei os sapatos e deixei-me afetar pelas texturas das pedras e o cheiro das montanhas, pedindo licença internamente para adentrar aqueles lugares tão sagrados.

Foto 25. Pés que sobem as montanhas descalços. Fonte: Registro da autora. Montanha Matebian, outubro de 2016

Chegando na Uma Lulik Lir Matebian (aldeias Lir e Osso-Liro), da família paterna de Januário, sentamo-nos na parte inferior da Casa e os tios contaram histórias relativas à construção. Explicaram que as pilastras de sustentação eram avô e avó, pai, mãe e filhos. O acesso ao pavimento superior da Casa era restrito, apenas aqueles considerados parte da Casa podiam entrar.

As relíquias da Casa, guardadas nesse espaço de acesso limitado, só podiam ser manuseadas pelos que descendem dos avôs fundadores. Januário e mais dois velhos subiram e desceram com uma espada enrolada num pano vermelho. Colocaram essa espada sobre uma pedra, disseram que só algumas pessoas podiam vê-la e tocá-la, e Januário era uma delas, pois descendia de um dos avôs fundadores daquela casa sagrada. Fui autorizada a fotografar essas relíquias, mas decidi não as divulgar. Esses objetos raramente saem do espaço mais restrito da casa sagrada.

Na descida, os velhos me explicaram que até o clima mudou após a invasão indonésia. Antigamente, as chuvas começavam em outubro e iam até maio, mas agora começam em novembro e não passam de fevereiro. Gotas de chuva começaram a cair sobre a terra seca. Os *katuas* me olharam e disseram que aquela era a primeira chuva do ano: era um sinal da montanha, era a montanha de Matebian me acolhendo e me dando as boas-vindas. Continuamos a descida e essa história foi replicada diversas vezes para os vizinhos e familiares.

No dia seguinte, Januário saiu bem cedo para encontrar uma liderança espiritual,[59] que cuidava dele havia muitos anos. Choveu forte o dia todo, todos estavam muito preocupados com ele, porque a caminhada era de mais ou menos 40 quilômetros e não era possível fazê-la de carro. O senhor Pedro me explicou que Januário foi encontrar com o *matan-dook*[60] porque estava tendo sonhos avariados, que o impediam de ficar com a cabeça tranquila para escrever e terminar seus estudos.

Segundo o senhor Pedro, Januário precisava visitar a casa sagrada e se consultar com o *matan-dook* para ficar com a cabeça boa e fresca para continuar bem o estudo na Indonésia. Já era noite quando

59 Na ausência do líder, muitos se referiam a ele como matan-dook. Afirmavam que ele era um conhecedor de muitas plantas e hamulak (grosseiramente falando, orações) e que possuía poderes adivinhatórios. Muito tempo após a visita, Januário comentou que aquela liderança não era um matan-dook e que ele não gostava de ser chamado assim. "Esse senhor é filho da irmã do meu pai. Ele tem ligação de sangue, mas não pode fazer parte da casa sagrada do meu pai. Ele tem capacidade para canalizar os agradecimentos para os meus avôs. Tem poder mágico que pode conversar com as almas".

60 Neste contexto, vou usar a forma pela qual as pessoas na casa do senhor Pedro referiam-se ao líder espiritual por falta de outro termo mais adequado.

Januário chegou, todo molhado e exausto. Sem comentar muito sobre o ocorrido, ele tomou um banho, jantou e se recolheu para dormir. Em Matebian, muitas vezes o silêncio era enlouquecedor! A falta de controle do tempo, o desconhecimento dos processos e a não fala me estimularam a focar em outras coisas.

No outro dia bem cedo, uma criança avisou que o *matan-dook* tinha chegado. Januário então me explicou que subiríamos para a casa da sua irmã e que não íamos embora pela manhã, porque ele precisava "cumprir com a *kultura*". Sentamo-nos na varanda da casa da irmã do Januário, onde havia dois galos, um vermelho e um branco com preto. O *matan-dook* estava sentado ao lado de uma mesa. Januário colocou umas moedas em cima da mesa. Os galos foram entregues ao *matan-dook*, que os segurou e balbuciou umas palavras na língua local e logo após os entregou a dois rapazes que os sacrificaram na parte de fora da varanda.

Na sequência, os rapazes seguraram os galos pelo pescoço e seguiram as orientações do *matan-dook*. Quando os galos desfaleceram, foram levados até a cozinha e lá o *matan-dook* passou as mãos nos braços do Januário. Depois saíram da cozinha, abriram o frango e fizeram a leitura de acordo com a conformação das vísceras e a disposição dos pés (*halo urat*). Enquanto isso, Antônia, esposa de Januário, preparava o arroz. De acordo com a leitura do líder, Januário teria "bom sucesso" no seu caminho e conseguiria finalizar o doutorado com êxito.

Muitas dúvidas pairavam sobre a minha cabeça – questões muito mais retóricas, que dificilmente seriam respondidas. Por que aquela cerimônia não estava sendo realizada na casa sagrada? Qual era a relação entre o *matan-dook* e a casa sagrada do Januário? Quais motivações haviam levado Januário às montanhas? Quais eram os universos semânticos relacionados à montanha?

Dessas questões, pude compreender que o ritual realizado na casa da irmã de Januário só foi possível porque anteriormente ele esteve em sua casa sagrada. Eram relações de precedência operando: casa sagrada – *matan-dook* – cerimônia *kultura*. Visitar a casa sagrada ou fazer uma cerimônia nela envolvia muitas coisas que ultrapassavam o horizonte das minhas expectativas e suposições. Visitar a casa sa-

grada era também uma forma de se conectar com as montanhas, com a parte da família que não estava em Díli, de agradecer e pedir ajuda aos agentes místicos com agência no mundo dos humanos vivos.

Caso 2: Januário Correia Visitando sua Casa Sagrada em Baguia–Baucau

Foto 26. Januário Correia no caminho para Baguia. Fonte: Registro da autora. Setembro de 2017

Esse caso trata de uma visita do meu interlocutor, Januário Correia, e seu filho, Jesuano Januário Trindade Correia (Lolito), à casa sagrada deles, localizada na Aldeia Lena (Baguia–Baucau). Os motivos enunciados para aquela visita eram a primeira comunhão de Lolito e uma prestação de contas aos outros mais-que-humanos, chamados nesse caso de ancestrais, referente à vida profissional de Januário.

Durante a viagem, entre uma conversa e outra, Januário comentou que geralmente suas visitas à aldeia eram acompanhadas de novidades em vários campos da sua vida, principalmente no profissional. Após a definição sobre a data em que íamos para a aldeia, ele recebeu uma ligação do embaixador da Coreia para confirmar uma viagem técnica na qual firmariam um acordo entre as duas universidades na área de desenvolvimento comunitário. Para Januário, havia uma conexão entre a visita à aldeia e a ocorrência de coisas

boas que, embora possa ser nomeada de coincidência para alguns, para ele são os avôs operando na sua vida!

A viagem para Baguia é longa e o caminho é cheio de curvas. Parte do caminho é o mesmo para Quelicai, um trajeto propício para contar histórias. E assim foi a nossa viagem. Embalados pelo som rouco que saía do motor para subir as ladeiras e apreciando a paisagem com formas e cores variadas, Januário a certa altura disse com os olhos brilhantes: "às vezes basta visitar a casa sagrada, fumar com os ancestrais, não precisa cerimônia, nem nada. Ah! Isso é maravilhoso! Em Timor é assim, sabe? Acreditamos que nossos ancestrais estão lá nas montanhas, na casa sagrada!"

Segundo Januário, dessa vez aconteceria uma pequena cerimônia conduzida por seu irmão André, o *lia-na'in* da casa sagrada, por conta da primeira comunhão do seu filho e para agradecer o bom momento da sua vida profissional. Entretanto, ressaltou que, em outras ocasiões, somente visitou a casa sagrada para passar um tempo com os ancestrais e fumar com eles.

Nossa visita ocorreu no tempo da chuva. A estação chuvosa tem temperaturas elevadas, as precipitações são abundantes e, com frequência, provocam inundações, tornando os deslocamentos mais demorados. Nesse período, muitos carros pequenos não conseguem ascender até as regiões mais montanhosas dos municípios, como é o caso da Aldeia Lena, onde estava localizada a casa sagrada Lutugia. Januário resolveu deixar o carro num local mais plano, na casa de um familiar. Crianças, adolescentes e alguns tios de Januário foram ao nosso encontro para colaborar na subida.

Tinha chovido bastante, era noite, e havia uma criança de Díli (Lolito) e uma *malae* (estrangeira) que precisavam de ajuda para subir até a aldeia. Segundo os moradores do lugar que nos acompanharam, faríamos uma caminhada de meia hora. Talvez pela minha presença e do Lolito, a caminhada durou quase duas horas. Chegamos à casa que estava sendo construída por Januário e André por volta das nove horas da noite.

A casa não possuía moradores fixos. Algumas pessoas vizinhas se deslocaram de suas casas próximas para nos receber, ajudando na preparação das camas e das refeições. O clima e a vegetação das montanhas são muito diferentes dos de Díli. Naqueles dias, estava muito

frio e ventava bastante em Baguia. A partir de certa hora do dia, as nuvens baixavam, formando uma neblina que comprometia a visão e o deslocamento.

Pela manhã, reuniu-se um grupo de mais ou menos 12 pessoas, sendo que a maioria era criança, e seguimos para a casa sagrada. No caminho até a casa sagrada, avistamos outras casas sagradas – umas construídas com materiais considerados "modernos", algumas com materiais "tradicionais", e outras que combinavam os dois tipos. À medida que subíamos, menos casas para moradia encontrávamos e mais difíceis as trilhas iam ficando.

Depois de uns 40 minutos de caminhada, nos aproximamos da casa sagrada Lutugia. As crianças começaram a tirar o capim mais alto que tinha nascido nas mediações da casa sagrada. Ocupamos sua parte de baixo. Essa casa sagrada, como outras que vi naquela região, é formada com quatro pilastras de madeira sustentando a parte superior, de modo que a parte de baixo é usada para atividades de preparação, socialização e alguns rituais. Ao me explicar sobre a (re)construção da Casa, ele me mostrou que alguns materiais que foram usados eram do tempo indonésio e do tempo português. Segundo ele, era comum, ao reconstruir uma Casa, usar partes das outras construções.

Alguns metros à frente da casa sagrada, em um marco de pedras estavam enterrados os avôs. Nele, o *lia-na'in* André fez-lhes a oferta de *bua-malus* e cigarro. Geralmente, essa é a primeira oferenda das cerimônias. As oferendas são dadas aos outros mais-que-humanos e espera-se um tempo para que eles se sirvam. Após alguns minutos da primeira oferta, André sentou-se na parte inferior da casa sagrada e convidou Lolito para acompanhar os procedimentos: "vem aqui, *lia-na'in*, para ver como se faz!" Lolito estava sendo preparado para ser o próximo *lia-na'in* da casa sagrada.

Januário tem dois filhos, uma menina e um menino, e André tem duas meninas e um menino (falecido). Várias vezes, Januário disse: "somos dois irmãos, uma família pequena, com poucos homens, uma casa sagrada pequena, Lolito é nosso herdeiro. Ele vai dar continuidade a nossa Casa!" A palavra "Lolito" é uma referência ao número três na língua makassae. Lolito é o único homem da terceira geração de uma família que, até o momento, tem três homens.

O *lia-na'in* convidou Januário e Lolito para se aproximarem. André explicou que seriam oferecidos dois galos aos ancestrais; um em agradecimento à vida profissional de Januário, e outro por conta da primeira comunhão de Lolito. Todavia, como um dos galos fugiu pelo caminho, eles usariam apenas um galo. O sacrifício do galo foi semelhante ao que eu vi em outros municípios, segurando o animal pelo pescoço até imolar. André pediu que o sobrinho segurasse o galo enquanto abria uma parte da coxa do animal e fazia a leitura dos sinais. Sugeriu, então, que a ausência de sangue era um sinal de sorte.

Os irmãos mascaram o *bua-malus*. Januário segurou Lolito e cuspiu o líquido vermelho, produto da mistura, em várias partes do corpo do garoto: mãos, braços, testa, pés. Segundo Januário, era importante apresentar Lolito à casa sagrada antes da primeira comunhão na igreja.

Há uma associação recorrente em muitas comunidades leste-timorenses entre o *bua-malus* e o corpo-sangue de Cristo. Assim, levar um adolescente a sua casa sagrada antes do ritual da primeira comunhão, apresentando-lhe o *bua-malus*, pode indicar como convivem práticas locais e religiosidades católicas. A visita do Lolito à sua casa sagrada, antecedendo o ritual da primeira comunhão, lembrou-me os relatos sobre trocas matrimoniais antecedendo o ritual do casamento que acontecem na igreja católica. *Mutatis mutandis*, os dois casos envolvem relações de precedência e complementariedade.

Essa visita à casa sagrada envolveu um pequeno número de pessoas, além de Januário, Lolito e André. As cerimônias realizadas nessa visita não tinham data pré-determinada para acontecer. Havia, contudo, o desejo de Januário de que a visita ocorresse antes da primeira comunhão de seu filho e da sua viagem para a Coreia. A combinação com André levou esses dados em consideração.

As motivações da visita à Baguia têm ênfase em projetos pessoais e familiares. A casa sagrada e o culto aos ancestrais não foram acionados para atender demandas, mas para abrir o caminho para a feitura de um ritual católico e um agradecimento. A expressão "dar satisfação aos avôs" alcança plenitude de sentido. Procura-se a casa sagrada por diversos motivos. Pedir é um deles. Busca-se a casa sagrada para estreitar os vínculos com os ancestrais, prestar conta do fluxo da vida, agradecer etc.

A visita à casa sagrada é parte de um empreendimento amplo que envolve relações e obrigações com ancestrais. A cerimônia foi realizada na parte de baixo da casa sagrada, mas o deslocamento de Díli-Baucau-Baguia alimenta muitas relações com os vivos e os não vivos. No caminho, reencontramos tias, tios e primos de Januário; tomamos água na casa de suas tias, deixamos o carro no quintal de outro tio. Visitamos os túmulos de parentes falecidos, inclusive do pai, de um tio e um sobrinho de Januário. Visitar e/ou realizar uma cerimônia na casa sagrada, nesse contexto, talvez seja um tipo de obrigação diferente daquela impulsionada pelos vínculos contraídos pelo casamento, por exemplo.

Diferentes etnografias têm privilegiado as demandas da casa sagrada sobre aqueles que são parte dela. Nos casos aqui analisados, privilegiei a outra ponta da rede de trocas e da reciprocidade. Ao relacionarmos as duas pontas, ampliamos e alargarmos os sentidos das Casas no tempo presente.

Foto 27. Subida para a casa sagrada onde aconteceria o ritual. Fonte: Registro da autora. Setembro de 2017

Quem são? De Onde Vêm e o que Fazem os Interlocutores dos Casos Descritos Acima?

Curiosamente, são dois Januários. Januário Correia saiu de Baucau em 1997 e foi para Flores cursar sua graduação. Em 2004, retornou a Timor-Leste, seis anos depois seguiu para Portugal para fazer mestrado em sociologia na Universidade do Minho, retornando em 2013 ao país. Ele tem menos de 40 anos e é casado com Balgunga Menge de Flores, com quem tem dois filhos. Atualmente, é coordenador do curso de desenvolvimento comunitário da UNTL. É originário de Baguia-Baucau, e hoje vive em Díli. Militante partidário e muito envolvido com movimentos da igreja católica, tem desenvolvido pesquisas na área de turismo comunitário, casas sagradas e inclusão educacional.

Januário Soares, cerca de 40 anos, é casado com Antônia, lestetimorense de Díli, com quem tem seis filhos. Já foi deputado, é professor do curso de desenvolvimento comunitário, e hoje cursa doutorado na Universidade Cristã Satya Wacana (Java Central) na área de educação. Tem investido em estudos sobre o ensino da língua portuguesa nos vários níveis da educação.

Soares e Correia são dois professores universitários, pesquisadores que, além do tétum e do makassae, falam português, indonésio e inglês. São pessoas que circulam entre cidade-montanha-exterior e possuem um capital cultural bem heterogêneo, o que lhes permite lançar mão de várias estratégias para alcançar e justificar aquilo que buscam. Convivendo com esses professores em Díli, notei que muitas vezes eles associavam desempenho profissional e cumprimento de rituais performados nas montanhas de forma coletiva ou individual.

O desenvolvimento profissional e acadêmico, bem como um rito de passagem na igreja católica precisavam ser validados pelos ancestrais nas montanhas. As montanhas são consideradas referentes ao mesmo tempo espacial, temporal e moral, às quais a maioria das pessoas de Timor-Leste está relacionada e onde ocorrem diversos rituais para manter o fluxo da vida.

Meus interlocutores expressavam suas interpretações sobre as montanhas e seus sistemas semânticos relacionados de diferentes maneiras. As montanhas apareciam em seus comentários como um lugar

onde a vida caminha de forma equilibrada. Lá as frutas são mais saborosas, o clima é fresco, as chuvas são mais frequentes. É a morada dos antepassados, das casas sagradas, é onde a vida transcorre de maneira mais próxima ao tempo dos avôs.

Nessas viagens, o termo "fresco" foi acionado algumas vezes. Januário Soares precisava ficar com a cabeça fresca para terminar o doutorado, os *katuas* precisavam dormir para conversar no outro dia com a cabeça fresca, o clima da montanha é mais agradável porque é fresco. Grosso modo, meus interlocutores foram buscar *matak-malirin* (esfriamento, fazer frio) nas montanhas.

Dessa maneira, é plausível dizer que a montanha também está associada à possibilidade de refrescar a cabeça e, assim, ter o tão desejado bom sucesso. Nos casos dos Januários, como se relacionam as moralidades associadas à montanha e à cidade? O que motiva professores universitários, com estabilidade profissional e financeira (em Díli), a migrar para seus municípios de origem fora do calendário das obrigações coletivas? Que tipo de representação sobre as montanhas é acionado para dar sentido a essas viagens?

Sugiro pensarmos os casos das visitas dos Januários a Quelicai e a Baguia como deslocamentos voluntários estimulados por uma obrigação livre, que parte das pessoas para suas entidades morais localizadas nas montanhas. Nesses casos, as moralidades da montanha e da cidade se complementam para garantir as pretensões almejadas. As representações das montanhas como morada dos outros mais-que-humanos e a importância de respeitá-las como condição para garantir o fluxo da vida eram dominantes nos discursos dos meus interlocutores. Nesses casos, as oposições se complementavam.

Pelo menos em termos narrativos, é como se a performance ritual engendrada nas montanhas, em torno das casas sagradas e dos ancestrais, tivesse precedência (Acciaioli, 2009; Fox, 1994; McWilliam, 2009) sobre a execução de certas atividades que ocorrem na cidade, garantindo o sucesso delas. Da mesma forma, observamos precedência entre regimes de crenças, quando o pai leva o filho primeiro na casa sagrada antes de fazer a primeira comunhão.

O idioma botânico na forma binária tronco e ponta, nos termos de McWilliam (2009), nos permite pensar que ancestral fundador ou

origem é considerado o tronco, e seus descendentes os galhos e flores, como já demonstrei no caso do avô Bento. Quando se deslocam para as montanhas para realizar rituais que antecedem atividades que ocorrerão na cidade, Januário Correia e Januário Soares estão ao mesmo tempo afirmando a complementariedade da cidade e da montanha.

Seguindo a reflexão sobre a importância de certas localidades nas montanhas, destaco o comentário de Januário Correia a respeito de a reconstrução daquela Casa aproveitar elementos das construções anteriores. Cada nova construção carrega material e imaterialmente as marcas do tempo e a história dos humanos e mais-que-humanos. Misturar materiais dos vários tempos (tempo da Indonésia, tempo de Portugal), como se diz em Timor-Leste, tempos de opressão e violência, inclusive, é uma forma de materializar a história na edificação da Casa.

Assim, inscreve-se geograficamente as marcas de um grupo de origem. Em outros locais, escutei histórias semelhantes de reutilizar materiais das construções anteriores. Não estou sugerindo que isso se dê em todo o território, mas apenas indicando que, numa lógica em que a reconstrução é esperada e cíclica, usar materiais de construções anteriores pode ser uma forma de englobar uma Casa na outra, uma história na outra...

As representações projetadas sobre cidade e montanhas, quando ampliamos o escopo da noção de precedência, expressam aspectos de precedência de várias naturezas: temporal, moral, territorial etc. Quelicai e Baguia, nos casos aqui analisados, seriam os troncos e, ao migrarem para Díli, os Januários estariam afastados geograficamente das moralidades e das pessoas responsáveis pelo manejo dos rituais. Meus interlocutores vivem em Díli, mas se reconhecem como parte de Baguia e Quelicai; sentem-se parte de suas aldeias e são compelidos a "dar satisfação aos avôs" diante de certas situações. As aldeias e as montanhas são referenciais de origem em torno das quais uma série de rituais são performados com finalidades muito variadas.

Conversando com meus interlocutores sobre os motivos das viagens, nos dois casos surgiu a expressão "dar satisfação aos avôs". Essa expressão era acionada para dar sentido a uma série de atividades que se misturavam: agradecimento/direcionamento

profissional, apresentação de um adolescente a sua casa sagrada, visita/oferendas aos túmulos dos avôs falecidos etc. "Dar satisfação aos avôs" poderia ser uma forma de traduzir para uma estrangeira formas complexas de se relacionar com os ancestrais e com as montanhas? Sim! Entretanto, tal expressão era usada (em português) nas conversas em tétum mesmo sem a minha participação.

O êxito da vida profissional e acadêmica precisa ser informado aos ancestrais na gramática da montanha e no espaço reconhecido como a casa deles. Uma cerimônia católica, como a primeira comunhão de um adolescente, também precisa ser comunicada antecipadamente aos ancestrais. É como se a combinação entre as moralidades garantisse a reprodução da vida em suas múltiplas facetas.

Em comparação com a cidade, a montanha é considerada o lugar das coisas *lulik*. Assim, quando meus interlocutores afirmam o lugar diferenciado das montanhas e a importância de subi-las para encontrar as famílias e visitar os avôs (ancestrais), eles o fazem numa escala comparativa com a cidade. De modo similar, ao identificarem pedras, árvores, casas e túmulos como locais de reverência, levam em consideração dois marcadores: um mais próximo, a montanha, e um mais distante, a cidade.

A forma com que os meus interlocutores se referiam às suas aldeias as associava a uma moralidade mais próxima dos usos e costumes locais, quando pensada em relação à cidade. "Tem que ter paciência! As coisas na montanha são diferentes da cidade", "o tempo dos velhos é diferente do tempo dos novos", "tem que pedir licença aos avôs", "só subir a montanha já coloca a gente perto dos avôs", "a montanha é *lulik*", a "casa sagrada é *lulik*!" Comentários como esses dos meus amigos Januários, emitidos durante os deslocamentos, expressam de que modo certas representações sobre a montanha se corporificam nos discursos.

O *lulik* atinge quem? O *lulik* delimita qual espacialidade? Conforme apontaram Fidalgo-Castro e Alonso-Población (2018, 2023), a ideia do *lulik* ultrapassa práticas e crenças das religiosidades locais e seus usos e sentidos não são atribuições exclusivas dos especialistas. Acrescento a essa perspectiva a ideia de espectro das coisas *lulik* e seus campos de abrangência.

As aldeias, as casas sagradas e os objetos sagrados dos interlocutores dos casos que estou analisando são sagrados para eles e seus afins. A parte inferior das casas sagradas, certas pedras, nascentes de rio e túmulos são sagrados para os membros de um grupo de famílias relacionadas. Assim, o que é *lulik* tem uma abrangência geográfica relacionada ao modo como as pessoas criam vínculos com seus locais de origem e os alimentam por meio de rituais diversos.

A observância das prestações rituais é identificada na maneira como se manifestam outros domínios da vida. A relação entre ida à montanha e boas notícias profissionais, tão afirmada por Januário Correia, é boa para refletirmos sobre os efeitos dos cumprimentos rituais na montanha em outros domínios da vida em Díli. É um ciclo de retroalimentação contínua. As montanhas oferecem dádivas em troca das oferendas, o recebimento dessas dádivas produz sentimentos e desejos de novos agradecimentos, e assim sucessivamente. É um vai e vem de agradecimentos, prestação de contas, recebimentos e retribuições em escalas coletivas e individuais.

Caso 3: Laurentina Belo volta a Timor para Cerimônia de Agradecimento pela Conclusão do Mestrado

Foto 28.Laurentina Belo (no centro). Fonte: Registro da autora. Díli, março de 2017

Este caso trata de uma cerimônia de agradecimento realizada para uma estudante que passou três anos fora de Timor-Leste cursando mestrado. Esse caso não envolveu o meu deslocamento e dos meus interlocutores. Foi o *lia-na'in* Elias Belo e sua esposa, Cristalina Belo, que também são os pais de Laurentina Belo (Nitinha), que se deslocaram para realizar a cerimônia da filha na capital.

Vou seguir chamando Laurentina de Nitinha, uma interlocutora que se tornou amiga.

Conheci Nitinha no Brasil, na embaixada de Timor-Leste, durante o lançamento de um livro sobre experiências pedagógicas de cooperantes brasileiros naquele país. Trocamos contatos e combinamos que nos encontraríamos em Timor-Leste. Depois de algumas semanas de convivência, ela me convidou para participar de uma cerimônia que aconteceria em sua casa de moradia em Díli. Eu não sabia direito de que cerimônia se tratava, mas aprendi com minha orientadora que não devemos recusar convites durante a pesquisa de campo. Combinamos de nos encontrar no Hotel Ramelau. Ela foi me buscar com seu irmão. Como o transporte era uma moto, ele me levou primeiro e depois buscou Nitinha.

O rapaz foi entrando no bairro, em ruas com buracos e sem asfalto. Eu não sabia para onde estávamos indo, e as ruas estavam muito escorregadias porque tinha caído uma tempestade. Logo na chegada da casa, quase caímos. Ainda bem que havia uma árvore onde me segurei. O rapaz me deixou na casa de Nitinha e voltou para buscar sua irmã. Eram muitas casas juntas e eu não sabia onde me sentar, a quem me dirigir. Tinha várias casas, algumas de palapa, outras de concreto, com as portas voltadas para o centro, e não havia limitação entre uma casa e outra. Fiquei próxima aos pais de Nitinha esperando o retorno dela e de seu irmão.

Nitinha ficou se desculpando pela simplicidade da casa, postura bastante recorrente, e disse que não compensava investir ali, que casa melhor era para o sítio em Baucau. Segundo ela, ali era só para estudar. A casa tinha uma varandinha onde havia uma mesa; assim que entravámos, do lado esquerdo, havia um quarto, a cozinha e, depois, o quarto de Nitinha.

Ao perguntar sobre a cerimônia que seria realizada, o *lia-na'in* me disse que, quando Nitinha foi para o Brasil, eles fizeram uma cerimônia para pedir permissão e proteção dos ancestrais/avôs e que agora era momento de agradecer porque ela foi, estudou, não teve doença e está bem. Eles me explicaram que primeiro ocorreu uma cerimônia na casa sagrada Diri-Oma e Aha-Oma (Lacoliu, Quelicai–Baucau) e que, naquele momento, davam continuidade na casa em Díli, que foi a cerimônia que acompanhei.

Em Díli, Nitinha dividia a casa com irmãos que também estão estudando. A casa da cidade era considerada por ela um local de passagem, um lugar para estudar e, por isso, não era necessário investir tantos recursos. Naquela cerimônia eles agradeceriam, dariam satisfação aos ancestrais pelo sucesso da filha no Brasil. No quarto de Nitinha, tinha um prato de arroz com carne em cima de um móvel onde ficavam os livros. Ela me explicou que era preciso deixar aquela comida no prato em agradecimento aos ancestrais.

Foto 29. Comida ofertada aos ancestrais. Fonte: Registro de Laurentina Belo. Díli, março de 2017

O pai de Nitinha se deslocou para a cidade para dar continuidade à cerimônia que começou nas montanhas porque na cidade estavam os irmãos e amigos de Nitinha. Pelo que notei, a cerimônia de agradecimento foi mais privada e tinha acontecido nos dias anteriores. O jantar para o qual fui convidada era uma apresentação da filha mestra aos familiares e amigos. Teve discursos e agradecimentos; os convidados e amigos de Nitinha começaram a chegar somente no final da tarde.

O caso de Nitinha é exemplar da recomposição da unidade do grupo de origem na montanha e na cidade por meio de dois deslocamentos, um em cada direção, envolvendo basicamente as mesmas pessoas: Nitinha e seus irmãos, por exemplo, da cidade para as montanhas; e os pais de Nitinha, das montanhas para a cidade. Ao fim e

ao cabo, os dois tipos de deslocamento reúnem pessoas que se reconhecem como parte do mesmo local e grupo de origem e se vinculam em torno de um ancestral comum.

O jantar era o ápice de um conjunto de atos que precederam aquele momento de satisfação pública. A realização daquela cerimônia na cidade só foi possível pela disposição do pai de Nitinha para se deslocar. O mais recorrente é a movimentação da cidade para as montanhas. Quando ocorre o deslocamento das montanhas para a cidade, para a realização de cerimônias, inverte-se o tipo de pessoas que circulam. Quando as pessoas da cidade recorrem aos serviços dos especialistas das montanhas, há uma movimentação de pessoas que desconhecem ou conhecem pouco os procedimentos que permitem a conexão entre humanos e os seres mais-que-humanos. A realização de cerimônias como as descritas nesse caso exige o deslocamento de especialistas no trato das coisas sagradas.

No caso da cerimônia de agradecimento de Nitinha, foram os pais que se deslocaram das montanhas para a cidade. Eles ficaram mais ou menos uma semana em Díli por conta dessa cerimônia. Os convidados para o jantar viviam todos em Díli. Entre os convidados, havia duas brasileiras, eu e Lucimar, uma professora de língua portuguesa que vive há muitos anos em Timor-Leste.

As cerimônias podem ocorrer na cidade e nas montanhas, dentro ou fora das casas sagradas, dentro ou fora das casas de moradia, desde que sejam realizadas por aqueles legitimados a fazê-las. Tal como argumentou Sousa (2009), os indivíduos, suas famílias e suas comunidades estão ligados por uma história comum e memória que os unem com base não só em aliança, mas também em uma comunidade de território e história. Os deslocamentos da cidade para as montanhas e das montanhas para a cidade alimentam esses vínculos distintos. Os vínculos com as pessoas, a comunidade e o território são mobilizados de diversas formas para dar sentido à vida das pessoas, legitimar escolhas e garantir o sucesso da vida material, profissional, familiar etc.

O exemplo de Nitinha nos mostra que o poder atribuído ao manejo das palavras e à execução dos rituais é tão forte que permite a flexibilização do local que sedia as práticas. No caso de Nitinha, como

a cerimônia de Díli é continuidade daquela que ocorreu nas montanhas, podemos dizer que há um alargamento das montanhas ou que as montanhas englobam a cidade. As composições de englobamentos indicam que as relações eletivas entre centro, periferia, cidade e montanha são situacionais. As imagens a seguir são da cerimônia nas montanhas e foram cedidas por Nitinha.

Foto 30. Nitinha e seus pais nas montanhas. Fonte: Registro de Laurentina Belo. Quelicai, Baucau, março de 2017

Foto 31. Comida oferecida aos ancestrais na casa sagrada nas montanhas. Fonte: Registro de Laurentina Belo. Quelicai, Baucau, março de 2017

Aqui, refiro-me às fotos 29, 30 e 31. A primeira foto tirada em Díli e as outras nas montanhas. Nas duas situações, há oferecimento de comida aos seres mais-que-humanos em quantidade diferenciada. A quantidade de comida oferecida estaria ligada ao lugar ocupado pelos mais-que-humanos nas duas localidades? A quantidade e a qualidade das comidas oferecidas podem indicar que, ao sair das montanhas, as práticas precisam se ajustar? Esses são alguns questionamentos possibilitados pelas fotografias sem pretensão de respondê-los.

O primeiro caso apresentado neste capítulo mostra uma situação em que a realização da cerimônia mobilizou, além dos interessados, pessoas que não moravam em Díli ou Baguia. Essa cerimônia foi realizada por e para pessoas que não moravam próximo à casa sagrada. Nesse caso, priorizou-se o caráter *lulik* do local.

O caso de Januário Soares mobilizou pessoas de Díli e das mediações da casa sagrada. A cerimônia não ocorreu na casa sagrada, e

sim na casa de moradia dos familiares de Januário. Nesse caso, parece que se priorizou o local e os especialistas. No caso de Nitinha, podemos falar de uma cerimônia que começou nas montanhas e se encerrou na cidade, com a montanha incorporando a cidade. A prioridade foi do saber especializado e autorizado. O saber fazer e o saber falar foram priorizados nas três situações.

Esses casos ilustram os tipos de serviços buscados nas instituições consideradas tradicionais pelas pessoas que moram na cidade. Eles mostram que os protagonistas desses casos consideram importante em suas vidas alimentar os vínculos com suas Casas e locais de origem.

Caso 4: O Poeta[61] e suas Casas Sagradas. O reencontro

Foto 32. Abé Barreto visitando Suai. Fonte: Registro da autora. Outubro de 2017

Este caso trata da busca de um poeta, músico e ativista local por suas raízes nas montanhas. Durante nossas conversas, Abé apresentou-me uma teoria a respeito de seus pertencimentos a diferentes casas sagradas. Ele se concebe como um produto de oito casas sagradas distribuídas nos municípios de Bobonaro, Manatuto

61 Refiro-me à noção habitual de poeta. É comum fazer a tradução de pessoas que usam a linguagem ritual (tipo lia-na'in) na Indonésia Oriental como poetas.

e Suai. A perspectiva de uma pessoa e oito casas sagradas é defendida por Abé para estrangeiros e leste-timorenses. Nessa defesa, o poeta me convidou para conhecer os três municípios onde estavam suas casas sagradas.

Abé denominou nossas viagens de mergulho poético-antropológico nas montanhas de Timor-Leste. De acordo com o programa do artista, ficaríamos uma semana em cada município visitando seus familiares e casas sagradas e desenvolvendo seus projetos de formação artística dos jovens.

A aventura começaria por Manatuto. Cheguei na casa de Abé por volta das dez horas da manhã para esperar a *biskota*. Enquanto esperávamos, conversamos sobre vários assuntos, principalmente sobre as relações dos seus filhos com as instituições locais. Ele me mostrou uma planta e disse que ali estava o umbigo da filha dele. Explicou que colocou o umbigo numa panela e plantou uma flor, e o umbigo do filho foi enterrado na casa do sogro dele, mas não tem flor plantada. Segundo ele, a filha tem uma aproximação maior com a religião da mãe, o islamismo, e o filho tem mais interesse pelas experiências do pai, as instituições locais leste-timorenses.

Enquanto seguíamos conversando, Abé também me mostrou a réplica de uma casa sagrada localizada logo na entrada do terreno de sua casa. Ele me contou que aquela casa sagrada havia sido um presente de sua esposa. No terreno de sua casa, havia uma casa sagrada, que ele usava para meditar, tocar seus instrumentos e produzir seus poemas. O terreno no qual estava construída a casa da família de Abé era uma mistura estética de perspectivas de mundo.

Em Díli, Abé participa e coordena atividades coletivas de formação artística e política para jovens. Esses grupos de música e poesia se encontram periodicamente para contemplar a lua, tocar, cantar e recitar poesias. Em 2008, foi fundado o grupo MSB (*mind, soul, body*) em Díli, com pessoas de outros municípios. A partir desses encontros, foram criados outros clubes. Em 2014, foi fundado um grupo em Covalima e, em 2015, foi criado um clube em Manatuto. Abé pretendia viajar por todos os municípios do país numa caravana cultural, criando grupos de formação artística e política dos jovens.

De acordo com Abé, as viagens que faríamos tinham pelo menos três objetivos: acompanhar as atividades desenvolvidas pelos grupos de formação artística e política nos municípios de Covalima e Manatuto; visitar as casas sagradas identificadas pelo poeta como suas; e permitir a Abé se reconectar com os ancestrais.

Chegamos em Manatuto no final da tarde. Ficamos hospedados num aglomerado de casas de primas e tias do Abé. Comíamos numa das casas e dormíamos em outra. Essas casas ficavam próximas de uma de suas casas sagradas e do centro ritual da aldeia. Em Manatuto Vila, há espaços sagrados compartilhados pelas casas sagradas de determinada aldeia. Em Manatuto, Abé parecia estar bem familiarizado com as pessoas e os locais. Seus vínculos com Manatuto se relacionam ao pertencimento a uma casa sagrada e sua militância poética, nomeada por ele como "vagabundagem cultural".

Visitamos uma casa que ficava ao fundo das casas de suas tias e primas. Não morava ninguém lá e tivemos que esperar a mulher responsável, a guardiã, para abri-la. Rapidamente, Abé me disse: "essa não é nossa casa sagrada. Aqui colocamos os objetos sagrados dos nossos avôs, mas não é nossa casa sagrada". A mulher que nos acompanhou seguiu na frente e acendeu uma vela. Quando entramos naquela casa, imediatamente lembrei-me de uma casa sagrada, ou pelo menos do referencial que construí de casa sagrada a partir das experiências em outros municípios.

Havia uma parte externa (como uma varanda que envolve a frente e as laterais). No segundo piso, havia uma espécie de sala, um quarto do lado direito e, à frente, outra entrada. Essas entradas, como portas tampadas com esteiras, faziam ao mesmo tempo as ligações e conexões entre os espaços e, de algum modo, erguiam barreiras e interdições entre os espaços. Naquele último espaço, havia vários cestos (*kohe*) com carteira de cigarro, bolsinhas etc. Esses objetos estavam encostados na parede, próximos de uma pedra usada para acender velas.

De acordo com a senhora que nos acompanhava, todos os dias no final da tarde (por volta das seis horas), uma das primas que moravam nas imediações precisava acender uma vela e deixar queimar por 15 minutos. Quando se recebe visitas, também se deve acender a vela. Visitamos os *suku* Desa e Aités em Manatuto Vila. Nesses *suku*

estavam localizadas as casas sagradas Uma Maikun, Uma Rembor, Uma Hatada e Uma Litatelor. Abé comentou que ele estava naquela aldeia havia 15 dias participando de uma cerimônia de *fase kohe* de duas de suas tias falecidas.

Segundo Abé, a cerimônia consistia em tirar os cestos daquela casa e enterrá-los embaixo de uma árvore sagrada que ficava do outro lado da rua. Tentei nomear aquela casa de várias maneiras, perguntei de diferentes formas e para pessoas distintas a respeito do nome daquela casa, e todos falavam *matebian*, lugar dos *matebian*, então resolvi chamar de *uma matebian*. De forma esquemática: de um lado estava a casa *matebian*, do outro lado da casa sagrada, e dois *fatinlulik*: uma árvore bem antiga com umas pedras (não foi permitido tirar foto) e um poço de água onde eram depositados os *kohe*.

Abé alimentava seu espírito poético/questionador e pensador nos encontros que ele organizava com um conjunto de jovens que ele considera seus soldados, os guerreiros da luz. Abé demonstrava uma necessidade de me explicar os tipos de relações que orientavam suas interações com as pessoas que encontrávamos. Ele fazia toda uma genealogia dos avôs paternos e/ou maternos para demonstrar o grau e o tipo de vínculo que o ligava àquela pessoa. Mais do que dizer que esse é meu "tio", "primo", ou "sobrinho", mais do que categorizar a relação, interessava-lhe descrevê-la, objetivá-la, inclusive graficamente.

Durante essa viagem, ocorreu um encontro com os artistas locais ao ar livre que começou por volta das oito horas da noite e terminou às cinco da manhã. Era um grupo de mais ou menos 15 jovens, sentados ao luar, tocando violão, recitando e criando poesias sobre o que Abé chama de essência leste-timorense. Um encontro regado por café e cigarros, já que bebidas alcoólicas não eram permitidas.

Entre uma atividade e outra, Abé discorria sobre sua teoria de uma pessoa e oito casas sagradas. Ele apontava um jovem e perguntava: "quantas casas sagradas você tem?" Os jovens, meio inseguros, respondiam uma, às vezes duas. Ao receber essa resposta, ele tecia suas considerações, defendendo a visão de que cada pessoa tem oito casas sagradas, sendo quatro paternas e quatro maternas. Ao defender esse pertencimento múltiplo, Abé estabelece vínculos intergeracionais de duração mais longa.

O poeta saiu de Timor-Leste em 1985 para a Indonésia e de lá se exilou no Canadá, onde ficou até 2000. Ele legitima sua teoria de uma pessoa e oito casas sagradas se colocando como *lia-na'in* moderno e tratando os *lia-na'in* como poetas tradicionais. Para Abé, há uma aproximação entre poetas e *lia-na'in* no que diz respeito ao manejo das palavras. Com esse trocadilho, ele consegue conquistar anciãos e jovens, acessando discursos e narrativas que são os subsídios de sua performance como *lia-na'in* moderno.

Para ele, o *hamulak* se aproxima das rimas, e os discursos da *kultura* se assemelham aos textos literários. De acordo com Abé, um dos seus grandes desafios é a elaboração de poemas nas línguas locais. Ele incentiva os jovens poetas a pesquisarem e produzirem poemas em suas línguas, preservando o que ele chama de essência da *kultura*.

A experiência em Manatuto indicou que outros espaços nas imediações das casas sagradas são considerados sagrados, abrangendo de diferentes formas pessoas, casas sagradas e aldeia. Árvores, pedras e outras casas são consideradas sagradas. É como se houvesse espaços distintos para realizar certas práticas e cada local desses envolvesse números diferentes de pessoas. De acordo com meus interlocutores, é possível estabelecer as seguintes distinções:

Foto 33. Mesa em torno da qual as poesias e as músicas eram executadas. Fonte: Registro da autora. Outubro de 2017.

a) casa *matebian*: local que guarda os objetos dos que já faleceram, assim como celeiro; b) *fatin-lulik*: árvore e poço de água usados para colocar os *kohe* de toda a aldeia; c) casa sagrada: local de encontro de gerações relacionadas a um ancestral comum.

Tive a impressão de que há espaços *lulik* que acolhem diferentes grupos e que vão se sobrepondo, envolvendo uns aos outros numa dinâmica de englobamento e diferentes tipos de pertencimento.

Após essa visita a Manatuto, combinamos que a viagem seguinte seria para Covalima, e, a última, para Bobonaro.

Foto 34. Vista aérea do avião que faz o trajeto Díli-Covalima. Fonte: Registro da autora. Outubro de 2017

Desde a minha chegada em Timor-Leste, escutei de muitos interlocutores que a região de Covalima era a única região do país em que as pessoas viviam dentro das casas sagradas. Desde então, fiquei com um grande desejo de conhecer essas Casas.

Do aeroporto de Díli até a família de Abé em Suai, deparei-me com paisagens um pouco diferentes das que tinha visto até então. Esse trajeto foi feito de avião, moto e *biskota*. Ficamos no município de Covalima dez dias: quatro em Suai, três em Fohorem e três em Dato Tolu. Em Suai e Fohorem, Abé desenvolveu atividades relacionadas à criação do seu clube de artistas e palestras em escolas sobre o setembro

negro.[62] Visitamos não apenas as casas sagradas identificadas por Abé como suas, como também outras casas sagradas de pessoas amigas.

As casas sagradas eram em sua maioria habitadas por seres humanos, o que facilitava adentrá-las fora dos contextos rituais. Se por um lado pudemos conhecer a arquitetura de várias casas sagradas, por outro não tivemos a oportunidade de acompanhar nenhuma cerimônia. A possibilidade de conhecer várias casas sagradas seduziu o Abé. Quando me dei conta, Abé estava visitando as Casas sozinho. Entrar nas casas sagradas para contemplá-las de forma tão ligeira, observando basicamente a arquitetura, não me agradava e me deixou extremamente constrangida. Expliquei para Abé que aquele tipo de abordagem não ia de encontro ao tipo de pesquisa que eu estava desenvolvendo; por isso, não entraria mais em casas sagradas daquela forma.

Havia mais de dez anos que Abé não visitava Covalima. Sua última visita tinha sido logo depois de ele retornar dos seus estudos e exílio no Canadá. Ainda em Díli, Abé me disse que, aos lugares mais afastados e de difícil acesso em Covalima, só era possível chegar a cavalo. Já em Fohorem, quando Abé solicitava os cavalos para as viagens, seus familiares riram muito e falaram que as coisas mudaram. A idealização dos modos de vida das pessoas que estão fora de Díli não é uma especificidade dos estrangeiros; os próprios leste-timorenses colaboram na edificação dessas imagens românticas.

Abé fez graduação na Indonésia e depois foi para o Canadá, dentro de um projeto de intercâmbio cultural. Nesse período, ocorreu o massacre de Santa Cruz,[63] então ele resolveu ficar no Canadá, pediu exílio político e atuou na frente diplomática. Atuando na frente diplomática, Abé viajou para muitos países na Europa divulgando a causa leste-timorense por meio da música e da poesia. Ele costuma dizer que sua arma sempre foi a palavra, tanto cantada nas músicas como

62 Diz respeito ao massacre que aconteceu em 6 de setembro de 1999 em Suai pelas milícias integracionistas e membros das forças armadas da Indonésia – uma violência que matou mais de 200 pessoas.

63 O Massacre de Santa Cruz em Timor-Leste foi um tiroteio sobre manifestantes pró-independência no cemitério de Santa Cruz em Díli em 12 de novembro de 1991, durante a ocupação de Timor-Leste pela Indonésia. Esse massacre matou cerca de 300 pessoas, a maioria jovens. Depois da independência, a data passou a ser um feriado, o Dia Nacional da Juventude em Timor-Leste.

rimada nas poesias. As andanças com Abé eram reencontros de um poeta que viveu muitos anos fora de Timor-Leste com suas raízes, com sua essência, usando palavras dele mesmo para designar sua empreitada. As visitas aos familiares nesse município eram marcadas por muitas recordações.

Estávamos à mesa almoçando quando um dos primos contou uma história que Abé não conhecia. O primo contou, emocionado, que fez parte da frente clandestina e que, certa vez, estavam no mato tentando sintonizar estações de um rádio que tinha chegado até eles. Sintonizaram numa estação holandesa e escutaram Abé cantando a música *Matebian*. Ao escutarem aquela música cantada na Europa em solo leste-timorense, eles tiveram certeza de que não estavam abandonados e de que a luta pela independência continuava firme também fora de Timor. Os primos se abraçaram e choraram. Segue a música, em tétum e em inglês:

Oh, Matebian!	Oh Matebian!
Oh, Matebian 2x (refrão)	Oh, Matebian 2 x (chorus)
Iha ó-nia tutun nakonu ho mate-isin sira raan kahur ho wee mak suli iha ó-nia mota-oan ida	Full of bodies lay their blood mixed with water which is flowing in one of your streams
Ha'u kuru wee atu hodi hemu hodi hakoak ha'u-nia libertasaun	I took the water for my drinking for the embracing of my liberty.

Passada a emoção, Abé comentou: "só outro leste-timorense entenderia o sentido de *matebian*". Ele ressaltou a importância das várias frentes da resistência. Para ele, a Montanha de Matebian protegia os guerrilheiros em terras leste-timorenses e o avô crocodilo acompanhava os leste-timorenses além-mar que promoviam diferentes formas de resistência, inclusive a literária e a musical. Abé se enaltecia dizendo que a única arma que ele levantou durante quase duas décadas na Europa foi a palavra, palavra revolucionária, que chegava também a Timor-Leste. Abé considerava que sua atuação

no exterior se assemelhava à de um *lia-na'in* moderno divulgando discursos sobre a resistência.

O caso da música é ilustrativo de como se relacionavam as frentes que sustentaram a resistência. Retornar à Covalima possibilitou a Abé um reencontro com seus familiares e com a sua história. A viagem do poeta em busca de suas raízes agregou outras histórias à sua bagagem cultural. O conhecimento da história, das línguas locais e das genealogias era usado por Abé como forma de compensar sua ausência durante muitos anos nas cerimônias *kultura*. Ele transformava esse conhecimento acumulado em capital para negociar outras histórias com os mais velhos nas aldeias.

Acompanhar as viagens de Abé pelo Timor profundo me permitiu acessar outras formas de se relacionar com a casa sagrada e com o imaginário das montanhas. Abé não buscava nessa viagem um serviço prestado pelas casas sagradas. Ele buscava inspiração para seus poemas, reconhecimento do seu capital cultural em terras distantes. Ao mesmo tempo, incentivava e valorizava as formas de expressão local. Uma pessoa que viveu fora por muitos anos, mas que retorna para seu país com um discurso focado na tradição.

Os encontros entre o poeta e os *lia-na'in* demonstraram o interesse de Abé em aprender e a desconfiança dos mais velhos de ensinar. Abé buscava materiais para seus poemas e os mais velhos selecionavam o quê e como isso poderia ser dito. Abé enfrentou interdições, mas as transformava em palavras rimadas. Infelizmente, por conta dos tempos da pesquisa não foi possível irmos a Bobonaro.

As Motivações que Fazem Pessoas Descerem ou Subirem as Montanhas

Os quatro casos discutidos neste capítulo são bons para pensar sobre as funções assumidas pelas casas sagradas no tempo presente. Se tomamos o *sau batar* como uma cerimônia *kultura* exemplar da casa sagrada como instituição e reprodução da vida em seu sentido mais amplo, podemos dizer que os serviços e/ou as experiências buscados pelos interlocutores desses casos são, em última instância, meios de garantir o sucesso na reprodução da vida em suas mais diversas expressões.

O *sau batar* e os casos descritos neste capítulo indicam que se busca o *matak-malirin* para realizar necessidades consideras tradicionais e modernas. Entretanto, aponto uma mudança na direção de quem solicita os serviços prestados pela Casa. Nos casos analisados neste capítulo, não são as Casas que solicitam aos seus membros a participação em certas cerimônias, mas sim os membros que solicitam os serviços das Casas para satisfazer demandas específicas.

Recorrer à casa sagrada é uma expressão genérica que envolve não só as experiências na casa sagrada, mas também as relações acionadas para executar rituais que, nesses casos, precisam ser organizados a partir da agenda dos envolvidos. A literatura sobre casas sagradas foca nas relações entre casas sagradas, organização social e arquitetura. Tenho argumentado que esse conjunto de relações eletivas tem se alargado e pode ser observado nas diferentes racionalidades e motivações mobilizadas pelas pessoas quando buscam de forma mais privada os serviços oferecidos em nome das casas sagradas e seus oficiantes de rituais.

As pessoas envolvidas nos casos se identificam como católicas, mas cultivam vínculos com as instituições locais, tendo em vista a garantia do fluxo adequado da vida. É preciso agradecer, pedir permissão e, quando afastado das práticas locais, se reconectar com outros mais-que-humanos que habitam idealmente as casas sagradas e suas mediações.

Síntese do Capítulo

Os casos analisados neste capítulo mostram como práticas das instituições locais têm sido acionadas para atender demandas e necessidades do tempo presente. A coexistência de instituições locais com instituições e projetos de alcances múltiplos exige a constituição de atos ritualizados e engendra projetos de subjetivação específicos, possibilitando a combinação de diferentes fontes de agência no mundo.

De modo similar ao proposto por Silva (2016) sobre o reconhecimento do caráter poliárquico das dinâmicas de governança no Timor-Leste pós-colonial, proponho que as dinâmicas e instituições indígenas de organização social atuam e convivem na conformação das instituições e fontes de subjetivação estatais, coloniais e

nacionais. Essas instituições coexistem, colaboram e, ao mesmo tempo, disputam entre si espaço político.

A reelaboração dos serviços prestados pelas casas sagradas e suas autoridades rituais ganham formatos distintos dependendo do contexto. No período da invasão das tropas indonésias, a casa sagrada atuou como instituição protetora dos leste-timorenses. No pós-restauração da independência, as casas sagradas foram tomadas como símbolo de unificação da nação. Atualmente, as narrativas sobre a casa sagrada têm atuado no reavivamento das práticas locais e nos processos de reprodução da vida e das relações.

Até aqui, busquei dar sentido às relações entre pessoa, casa sagrada e outros mais-que-humanos. Apresentei um conjunto de práticas de abrangência coletiva que compõe o calendário mais ou menos fixo das localidades onde as casas sagradas são centrais para a organização da vida. Acompanhei essas atividades da perspectiva daqueles que se deslocam da cidade para as montanhas.

Também abordei processos de alargamento dos significados das casas sagradas e das demandas a elas solicitadas. Ao tratar dessas expansões semânticas e atribuição de funções, notei que as casas sagradas mobilizam relações e intensificam a circulação de pessoas e coisas. As casas sagradas, os rituais a elas relacionados e seus oficiantes são alimentos para a produção de narrativas de pertencimento.

Foto 35. O poeta buscando suas casas sagradas. Foto: Registro da autora. Suai, outubro de 2017

Capítulo 5

Transposição e Espetacularização da *Kultura*

A casa ficou pronta e foi interpretada de diferentes formas.
Os efeitos de uma construção ultrapassam nossa
imaginação e nosso planejamento.
Não é possível controlar tudo!

Autoria própria

O objetivo deste capítulo é, de um lado, compreender os efeitos da transposição de elementos do complexo de governança local, chamado de *kultura* (Silva, 2014) –ou cerimônia *kultura* como escutei muito em campo– para contextos de ação do Estado; e, de outro lado, discutir o campo das políticas culturais e identificar aquelas que tratam da proteção das casas sagradas.

Foto 36. Pulsa, sistema de crédito de telefone celular em Timor-Leste.
Fonte: Registro de Daniel Simião, 2019.[64]

64 Agradeço ao professor Daniel Simião pela atenção e envio dessa foto, que foi fundamental na construção deste capítulo. Essa imagem é um exemplo do uso das casas de Lospalos para representar a nação.

Diferentes dimensões da Casa como forma de organização social têm sido exploradas pelo Estado. Oferecimento de animais aos mais-que-humanos, *mama bua-malus* juntos, recitação de *hamulak*, leitura das vísceras dos animais e participação de autoridades rituais características da Casa são algumas das práticas que, por vezes, fazem parte das ações rituais do próprio Estado. Acompanhei alguns eventos em Díli organizados pelo Estado e notei que, em geral, eles são organizados em duas partes. A primeira é chamada cerimônia *kultura* e, geralmente, acontece antes das atividades do cronograma divulgado, envolvendo menos pessoas. A segunda é a cerimônia pública, a execução do cronograma, a performance do Estado, com convidados e decoro.

Em Díli, essas cerimônias geralmente são presididas pelo *lia-na'in* Eugênio Sarmento (nascido em Soibada e diretor da Secretaria de Arte e Cultura) ou pelo *lia-na'in* Ataíde (*lia-na'in* da casa sagrada Karketo, de Díli). Há comentários de que a cidade de Díli é dividida em duas partes para a execução de cerimônias *kultura* a fim de atender às demandas do Estado: uma parte para cada *lia-na'in*. Coincidência ou não, os eventos promovidos pelo Estado que acompanhei em Díli foram presididas por um dos dois, e não os dois *lia-na'in*. Muito da legitimidade dessas lideranças rituais estava relacionado ao fato de pertencerem aos quadros do governo e por serem considerados líderes em suas casas sagradas.

Os oficiantes de rituais são mobilizados pelo Estado para informar e agradecer aos outros mais-que-humanos sobre o que será executado pelos seres humanos, tal como acompanhei nos lançamentos da primeira pedra da Biblioteca Nacional e do Porto de Díli. Identifiquei certas semelhanças com parte das cerimônias que acompanhei nas casas sagradas.

Pode- se dizer que, naqueles eventos do Estado, ocorriam ao mesmo tempo uma seleção/simplificação e uma transposição de práticas fixadas nas montanhas para a cidade de elementos da organização social das casas sagradas para o Estado. Pode ser que o movimento contrário também ocorra, mas não tive a oportunidade de acompanhá-lo.

Do ponto de vista governamental, práticas voltadas à gestão do que é chamado de cultura não é algo específico desse século nem de

Timor-Leste. A diferença cultural tem sido tomada como justificativa para legitimar diversas práticas de governo e poder desde o período colônia. "Para tanto, atores locais, nacionais e transnacionais empenham-se em projetos e processos de objetivação e objetificação da cultura, de modo a torná-las tangíveis e, por esse motivo, extrair efeitos políticos" (Silva, 2014, p. 146). As práticas de governo voltadas à preservação da cultura, como argumenta Fidalgo-Castro (2015a), implicam processos de estetização de elementos visíveis da cultura local para produzir efeitos artísticos, patrimoniais e turísticos.

Em termos organizacionais, este capítulo está disposto em três partes. Na primeira, discuto os processos de objetificação da cultura a partir da análise do festival de comemoração do dia da cultura de 2016 em Maubisse. Na segunda, demonstro de que modo práticas locais definidas no tempo presente como das montanhas, cerimônias *kultura*, são apropriadas para efeitos e eficácia de projetos de governo na cidade, especialmente em Díli. Para isso, recorro a duas celebrações: lançamento da pedra fundamental da Biblioteca Nacional e alargamento do Porto de Díli.

Na terceira, abordo a legislação local relacionada à preservação de bens culturais, focando naquelas que atingem as casas sagradas. Todos os fenômenos mobilizados para análise neste capítulo manifestam transformações do sentido da vida social das casas sagradas e de outros elementos dos complexos locais de governança, que são agora capturados pelo Estado a fim de figurar como símbolos, representações de uma cultura nacional.

Espetacularização da *Kultura*

> Quais foram as seleções que o Estado operou nas instituições que compõem os complexos locais de governança para fins da realização do Festival de Cultura em 2016?

Em outubro de 2014, o Conselho de Ministros do Governo de Timor-Leste instituiu o 14 de outubro como Dia Nacional da Cultura. A escolha é uma homenagem ao nascimento do poeta Francisco Borja da Costa, compositor da letra do Hino Nacional da República Democrática de Timor-Leste.[65] A primeira celebração da data reali-

Foto 37. Festival da Kultura em Maubisse. Fonte: Registro da autora. Outubro de 2016

zou-se em 2015 em Díli, com concurso de poesia, palestra, pintura e lançamento do livro *Património Cultural de Timor Leste: As Uma Lulik do Distrito de Ainaro* (Gárate Castro & Assis, 2010).

O livro lançado naquele momento contou com investimentos do governo e de instituições internacionais. A comemoração do dia da cultura, culminando com o lançamento de um livro que trata do patrimônio arquitetônico do país, indica uma atenção destinada por parte do Estado à dimensão material das Casas. Outro aspecto que merece destaque é a definição das poesias recitadas.

Na programação, apareciam discriminadas as poesias que seriam declamadas pelos concorrentes: feminino, *Hau'uk Kultura*; masculino, *Um Minuto de Silêncio*. A poesia *Um Minuto de Silêncio* foi divulgada com título e autoria. Trata-se de uma poesia de fácil acesso. A poesia *Hau'uk Kultura* não foi divulgada com autoria. Segundo meus colegas poetas de Timor-Leste, há várias poesias com esse título e, por isso, não foi possível apresentar a letra.

65 Borja da Costa, poeta leste-timorense, foi morto em 7 de dezembro de 1975, assassinado pelas forças indonésias que invadiram Timor-Leste.

Um minuto de silêncio

Calai
montes
vales e fontes
regatos e ribeiros
pedras dos caminhos
e ervas do chão,
calai.

Calai
pássaros do ar
e ondas do mar
ventos que sopram
nas praias que sobram
de terras de ninguém,
calai.

Calai
canas e bambus
árvores e "ai-rús"
palmeiras e capim
na verdura sem fim
do pequeno Timor,
calai.

Calai
calai-vos e calemo-nos
por um minuto

É tempo de silêncio
no silêncio do tempo
ao tempo de vida
dos que perderam a vida

Pela pátria
Pela nação
Pelo povo
Pela nossa
Libertação
Calai - um minuto de silêncio...

Borja da Costa

Quais são os efeitos de várias pessoas repetindo a mesma poesia? Quais mensagens são transmitidas com o conteúdo da poesia e com as repetições?

Essa é uma prática muito comum inclusive em eventos da UNTL. Há uma valorização da performance oral, mas muitas vezes o texto é o mesmo para todos. Pensemos no poder persuasivo dessas palavras repetidas e performadas inúmeras vezes. A repetição e reprodução parecem agregar valor às expressões artísticas em Timor-Leste e não a inovação, conforme nos mostra Silva e Sousa (2015) na apresentação do dossiê *Arte, Agência e Efeitos de Poder em Timor-Leste: Provocações*.

A poesia aqui atua como um *hamulak* moderno, se usarmos o trocadilho do poeta Abé Barreto. A combinação da mensagem transmitida e a sua repetição ajudam na produção de certas verdades. A escolha dos poemas não é aleatória; ela indica os efeitos pedagógicos que se pretende produzir. Um é baseado na libertação da nação e o outro, pelo título, parece exaltar a cultura leste-timorense.

Entre 11 e 14 de outubro de 2016, participei dos eventos da segunda comemoração do Dia Nacional da Cultura no Posto Administrativo de Maubisse (município de Ainaro). O tema do festival foi

"Valorizar e Preservar Cultura para Desenvolver Nação através do Festival e Apreciação Cultural". Essa comemoração foi composta por concursos de dança, música e traje (modalidade tradicional – *tais*), além de concurso de poesia nas modalidades mulher e homem (*feto* e *mane*).

Participaram do concurso 12 municípios e a Região Administrativa Especial de Oecusse-Ambeno. O presidente da comissão organizadora de 2016,[66] Carlos de Jesus, destacou que se pretendia realizar esta comemoração de forma rotativa entre os municípios. Dessa forma, aconteceria a circulação de pessoas e o investimento na economia local de forma descentralizada.

Na comemoração de 2016, o teor das atividades indicava uma preocupação com a preservação da cultura imaterial: dança tradicional, música tradicional, traje tradicional (*tais*) e poesia. Observando as programações dos dois festivais, nota-se que a cultura é colocada a serviço do governo para desenvolver a nação e exaltar as particularidades do país. Na programação daquele ano, também aconteceu uma Escalada ao Monte Ramelau e uma cerimônia *kultura* em Hatubuilico. A escalada do Monte Ramelau foi apresentada pelos organizadores durante o evento com um apelo turístico combinado com uma proposta de desenvolvimento comunitário.

A montanha Ramelau é a mais alta de Timor-Leste, quase 3.000 metros de altura. Essa montanha é considerada sagrada por diversos motivos: é lugar de descanso das almas dos ancestrais, é trajeto de peregrinação para visitação de um santuário católico dedicado a Nossa Senhora, foi abrigo dos combates no período da luta contra Indonésia. Além disso, pelo fato de ser uma montanha, ela já é sagrada. O monte Ramelau é um bom exemplo para demonstrar de que modo cohabitam separadamente, mas com pontos de contato e tensionamentos, o universo religioso cristão católico e o mundo *lulik* leste-timorense (Fidalgo-Castro, 2012; Bovensiepen, 2014b; Simião et al., 2015).

Destaco o caráter pedagógico e educacional do evento de 2016. Após as apresentações, os jurados comentavam não só questões

66 A programação pode ser verificada em: http://www.cultura.gov.tl/pt/agenda/sequencias-dia-nacional- da-cultura-no-posto-administrativo-maubisse.

técnicas e afinação dos instrumentos, mas também a execução tradicional das práticas em questão. Na modalidade traje tradicional, por exemplo, foram realizadas várias perguntas sobre os *tais* e seus usos a partir das encenações de cada município. Esperava-se dos concorrentes a combinação de técnicas adequadas e o conhecimento dos saberes locais associados a tais práticas. Alguns grupos artísticos se apresentaram como convidados entre as mostras competitivas (amadores em busca de profissionalização) de vários municípios.

O festival foi definido pelos representantes da Secretaria da Arte e Cultura que discursaram durante o evento como oportunidade para jovens e adultos apresentarem e desenvolverem talentos; como uma forma de reconhecer a cultura como valor histórico da identidade de Timor-Leste; e como um meio para promover o turismo e aumentar a economia do povo local.

Muitas das atividades que compõem o cronograma do Dia da Cultura podem ser pensadas como a espetacularização de certas práticas dos complexos locais de governança, também denominados *kultura*. Danças e músicas que não eram executadas originalmente em palcos ganham novos formatos. O *tais*, que geralmente é usado em cerimônias como trocas matrimoniais, rituais fúnebres e inauguração de casas sagradas, no festival aparece integrado a uma dança, ou a uma apresentação de música, por exemplo.

Se a casa sagrada é uma entidade moral constituída pela combinação de dimensões materiais e imateriais, fragmentar essa totalidade para fins de um festival tem efeitos de ordens diversas. Competição de poesia, traje e dança tradicional –executados num palco e apreciados por jurados e comitivas de todos os municípios– são transformadas em espetáculo desterritorializado, deslocado dos seus locais de produção.

O termo "espetáculo" significa, basicamente, tudo o que chama a atenção, atrai e prende o olhar (Cunha, 1982). Daí vem o termo "espetacularização" e outros relacionados com a ideia de distanciamento e objetificação. O espetáculo pressupõe uma separação entre aqueles que veem e aqueles que se apresentam. Espetacularização e objetificação são conceitos usados para dar conta da cultura, em especial as transformações e os discursos que seriam forjados para fins instrumentais.

Foto 38. Modalidade de dança tradicional no Festival de Kultura de Maubisse. Fonte: Registro da autora. Outubro de 2016

No caso de Timor-Leste, semelhante ao que aconteceu em outros contextos (dentro e fora da região),[67] seleções das instituições locais estão sendo espetacularizadas, deslocadas dos seus contextos originários de produção e sendo mobilizadas para fins diversos, como o comércio e o turismo. Na próxima seção, analiso a utilização de práticas consideradas tradicionais, ou das montanhas, em atividades na cidade para alcançar fins de diversas ordens.

Lançamento da Pedra Fundamental da Biblioteca Nacional

Conversando com o senhor Eugênio Sarmento sobre a minha pesquisa, ele se prontificou a me apresentar uma casa sagrada em Díli, Uma Lulik Karketo. Fizemos algumas visitas e conversamos com a senhora Filomena, a guardiã da Casa após a morte do marido. A gestão

67 No caso da Indonésia, por exemplo, Acciaioli (1985) analisa os efeitos na organização social advindos das transformações de significados associados à adat. O autor argumenta que, a partir do momento em que o termo foi apropriado pelo Estado, sua atuação foi bastante limitada na esfera dos problemas civis, passando a atuar somente quando não ofendesse os princípios e a equidade do Estado.

dos rituais estava sob a responsabilidade do *lia-na'in* Ataíde. Conforme já mencionado, o *lia-na'in* Ataíde era funcionário do palácio de governo e coordenava várias cerimônias *kultura* em eventos governamentais. O senhor Ataíde me convidou para participar de dois eventos: o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional e a primeira pedra do novo terminal do Porto de Díli.

A cerimônia de lançamento da primeira pedra da construção da Biblioteca Nacional de Timor-Leste[68] ocorreu em agosto de 2017, com previsão de conclusão da obra em 2019. De acordo com o porta-voz do governo, a biblioteca beneficiaria as gerações seguintes, assegurando a conservação e boa manutenção da informação, tornando-se a instituição responsável pela preservação do patrimônio cultural da nação leste-timorense.

Ao me convidar para aquele evento, Ataíde me informou que seriam dois dias de atividades. No primeiro dia aconteceria a cerimônia *kultura*, um momento mais privado. No segundo dia, pela manhã, haveria uma missa antes da cerimônia de lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, que ocorreria à tarde com a participação do grande público.

Enquanto aguardávamos a cerimônia do primeiro dia, conversei informalmente com a diretora-geral da Secretaria de Arte e Cultura, Cecília Assis. Perguntei-lhe se era recorrente a realização de cerimônia *kultura* compondo eventos do governo, tal como aquele que acompanhávamos. Ela me respondeu mais ou menos assim:

> Sim, isso é a nossa *kultura*. Em Timor é assim! Precisamos agradecer nossos ancestrais! Nós, da Secretaria de Cultura, sempre reservamos um dinheiro para o porquinho, os galos, o vinho e os cigarros. Convidamos os anciãos para fazer a cerimônia *kultura* antes do evento. Depois comemos juntos. Pedimos ao padre para celebrar uma missa na intenção do projeto em questão e só depois realizamos a cerimônia organizada pelo Governo.

Estavam reunidas para aquela cerimônia cerca de trinta pessoas: diretores da Secretaria de Arte e Cultura, o *lia-na'in* Ataíde, sua

68 O terreno da construção localiza-se na aldeia de Ai-Tarak Laran, Posto Administrativo Dom Aleixo.

esposa e outros anciãos que, geralmente, o acompanham nessas cerimônias. A estrutura para o evento que aconteceria no dia seguinte já estava sendo montada. Próximo a essa estrutura, cavaram um buraco, no qual seria colocada a primeira pedra da biblioteca. Antes de lançar a primeira pedra, foram feitas oferendas aos mais-que-humanos e recitação de *hamulak*. Parte do sangue dos animais imolados foi lançada com o *bua-malus* naquele buraco. Os anciãos fizeram a leitura das vísceras dos animais. Disseram que o caminho para a construção era bom e que não havia nada impedindo a execução do projeto.

Foto 39. Cerimônia kultura que antecedeu o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Fonte: Registro da autora. Agosto de 2017

Após a indicação do "bom sucesso" do empreendimento, a esposa do *lia-na'in* e outro ancião prepararam o arroz e a carne (*hahán lulik*) que seria compartilhada. Enquanto a comida sagrada era preparada, foi servido um lanche. Recebi um cesto com um pouco de arroz e uns pedaços de carne. A diretora Cecília me disse que era necessário só experimentar, não precisava comer tudo. Todos compartilharam da comida oferecida aos mais-que-humanos e, aos poucos, as pessoas foram se dispersando.

No dia seguinte pela manhã, aconteceu uma missa, da qual participaram basicamente os funcionários da Secretaria de Arte e

Cultura e vizinhos da imediação. A cerimônia de lançamento da primeira pedra da biblioteca estava agendada para a tarde. Havia um palco, cadeiras para o público, lugares reservados para as autoridades e uma passarela com um tapete e enfeites laterais, na qual as autoridades passavam para ocupar seus lugares.

No palco, um apresentador explicava a importância da Biblioteca Nacional para a preservação da *kultura* leste-timorense, citava e agradecia os políticos que lá estavam. O apresentador convidou os presentes para acompanhar o lançamento da primeira pedra da biblioteca. Em comitiva, seguiram o *lia-na'in,* o padre, diretores da Secretaria de Arte e Cultura e o Ministro do Turismo, Arte e Cultura. No buraco, além dos vestígios de sangue dos animais ofertados no dia anterior, estava a mandíbula do porco imolado e algumas moedas. O padre aspergiu água benta e foram distribuídos *bua-malus* que, após ser mascados, também foram lançados lá. Em cima desse amálgama de substâncias, a pedra foi lançada pelas mãos do Ministro do Turismo, Arte e Cultura.

Um grupo de pessoas formado por funcionários da Secretaria de Arte e Cultura e anciãos que acompanhava o *lia-na'in* Ataíde participou de todas as etapas do evento. A coexistência de crenças

Foto 40. Comitiva caminhando até o local onde aconteceria o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional Díli.
Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017

e modelos de gestão de pessoas não exige exclusividade. O sucesso daquele projeto parecia estar relacionado ao cumprimento de obrigações com as instituições locais, a igreja católica e o Estado. Não se tratava de honrar os compromissos com uma ou outra, mas com as três, e seguindo uma ordem de precedência.

Foto 41. Preparação para o lançamento da pedra fundamental, com um pouco de tudo o que sustenta a vida e tudo o que foi ofertado aos mais-que-humanos. Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017.

Foto 42. Apresentação de grupo de dança local no lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017

Alargamento do Porto de Díli

Foto 43. Alargamento do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora. Agosto de 2017

Alguns dias após o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, aconteceu o lançamento da primeira pedra do novo terminal do Porto de Díli. Essa cerimônia aconteceu em oito de agosto de 2017 e foi organizada pelo Ministério das Obras Públicas, Transportes e Comunicações e pela Administração dos Portos de Timor-Leste. O projeto fez parte do plano de desenvolvimento estratégico e contou com recursos do governo japonês.

Eu e meu colega Carlos chegamos bem cedo para a realização do evento. De longe, avistei o *lia-na'in* Ataíde, sua esposa e os anciãos que o acompanham. Uma estrutura com palco, cadeiras, tendas e um equipamento de som estava terminando de ser organizada. Ataíde e seu grupo ficaram na rua, próximo ao portão. Ao chegar uma comitiva de autoridades, eles a recebiam com música e dança.

Após a recepção das autoridades, Ataíde e seu grupo seguiram para uma tenda que tinha sido montada bem próximo do local em que seria lançada a pedra fundamental. Ao mesmo tempo, o mestre de cerimônia do evento apresentava ao grande público grupos de dança e música. As autoridades leste-timorenses e japonesas foram convidadas para acompanhar a oferenda dos animais e a cerimônia *kultura* que aconteceu nessa tenda à parte.

Para aquela ocasião, um porco e dois galos foram sacrificados no buraco em que a primeira pedra seria lançada. O *lia-na'in* levou os animais para retirar as vísceras e lê-las. O *lia-na'in* retornou com uma víscera nas mãos, mostrando um sinal que, segundo ele, indicava a necessidade de diálogo entre as partes para que o projeto fosse realizado com sucesso. Durante a leitura do oráculo, uma ventania vinda das águas do mar tomou conta do local, derrubando tendas e mesas.

As lideranças leste-timorenses demonstravam preocupação, perguntando o que deveria ser feito para garantir o sucesso da obra. Os japoneses pareciam não entender nada do que estava acontecendo. Após esse momento de tensão, a programação seguiu com discursos de autoridades políticas que compunham a mesa e apresentações artísticas. O evento terminou com um almoço.

Enquanto isso, lideranças leste-timorenses compartilharam da comida sagrada e pediam mais explicações ao *lia-na'in* sobre a leitura das vísceras. O *lia-na'in* repetia que era necessário diálogo entre os políticos para não acontecer como no passado. Fiquei na tenda onde estavam preparando a comida com o grupo do Ataíde. Escutando uma conversa aqui e outra ali, notei que o medo era de um conflito semelhante ao de 2006.[69] Como aquela ventania vinda do mar seria interpretada? Os sinais nas vísceras dos animais revelam problemas na construção do Porto ou crise na política?

Saí daquele evento bastante impressionada; as imagens do mar nas costas do *lia-na'in* e a ventania chegando com ele não saíam da minha cabeça. O clima em Díli não era dos melhores. O medo de um novo conflito era verbalizado com frequência entre meus amigos. Alguns me

69 Em 2006, Timor-Leste esteve bem próximo de uma guerra civil. De acordo com Silva (2010a), a crise pode ser mais bem compreendida levando em consideração uma combinação de fatores, entre os quais se destacam: aspectos da disputa entre a igreja católica e o governo da Fretilin (Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente) em relação ao ensino religioso nas escolas, ideologia de reciprocidade, que transformou uma oposição regional loromonu/Kaladi (parte ocidental, tidos a grosso modo como mais extrovertidos) lorosa'e/Firaku (parte oriental, concebidos como mais tímidos) em uma preocupação política. Os primeiros sinais públicos de conflitos regionais emergiram dentro das forças de segurança. O então presidente Xanana recebeu uma petição que denunciava a discriminação dentro das forças de segurança. Os soldados de origem loromonu estavam sendo maltratados pelos seus comandantes. A crise desencadeou uma intervenção militar de outros países e levou à renúncia do primeiro-ministro Mari Alkatiri. Sobre a natureza e o desenvolvimento do conflito, ver Silva (2010a).

diziam que era perigoso andar sozinha depois das seis horas da tarde, outros diziam que a guerra era certa. As interpretações do *lia-na'in* dizia muito sobre o contexto social e político do país naquele momento.[70]

Passados alguns dias do evento, procurei novamente Ataíde e lhe perguntei sobre o episódio do lançamento da primeira pedra do alargamento do Porto de Díli. Ele argumentou que o país passava por um momento político muito parecido com o de 2006 e que era importante aprender com os erros do passado; por isso, os ancestrais pediam diálogo.

Foto 44. Cerimônia kultura coordenada pelo lia-na'in Ataíde no lançamento da primeira pedra do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017

Foto 45. Leitura das vísceras pelo lia-na'in no lançamento da primeira pedra do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017

Algumas Provocações

Os dois eventos são marcados pela coexistência de diferentes sistemas de práticas convocados a atuar para o bom sucesso de um projeto idealizado pelo governo. As práticas da *kultura*, muitas delas conhecidas como parte das casas sagradas, são mobilizadas para atender demandas do tempo presente.

No caso da Biblioteca Nacional, o evento foi organizado pelo Ministério do Turismo, Arte e Cultura. A agenda desse evento era composta

70 Após as eleições presidenciais e legislativas de 2017, uma crise política tomou conta do país, marcada pela dificuldade em formar o Governo e a posterior contestação da oposição minoritária.

por cerimônia *kultura*, missa e cerimônia de lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. O evento do porto foi organizado pelo Ministério das Obras Públicas, Transportes e Comunicações e pela Administração dos Portos de Timor-Leste. Esse evento contou com a cerimônia *kultura* e a cerimônia de lançamento da primeira pedra do novo Porto de Díli.

Foto 46. Oferenda do bua-malus na cerimônia de lançamento da primeira pedra do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017

No caso do Porto de Díli, a missa não foi incluída no cronograma. A cerimônia *kultura* e o lançamento da primeira pedra ocorreram no mesmo dia e praticamente juntas. No lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional, a cerimônia *kultura* ocorreu antes das outras cerimônias. Uma questão se levanta, a organização dos eventos contribuiu para as respostas dos outros mais-que-humanos interpretadas nas vísceras dos animais?

A combinação cerimônia *kultura*, missa e evento institucional (seja da comunidade, seja do governo) se repetiu em grande parte das atividades que acompanhei na Uma Lulik Mau Asu e outras casas sagradas. Cerimônias como *sau batar*, *kore-metan* e Dia de Finados, todas seguiram a mesma dinâmica. Argumento que podemos pensar a partir da seguinte configuração:

Evento Institucional	=	**Práticas Mobilizadas**
Sau batar	=	práticas locais + práticas católicas
Rituais fúnebres	=	práticas locais + práticas católicas
Desluto	=	práticas locais + práticas católicas
Pedra inaugural da Biblioteca Nacional	=	práticas locais + práticas católicas + Hino Nacional
Pedra Inaugural do novo Porto de Díli	=	práticas locais + Hino Nacional
Festival da Cultura em Maubisse	=	práticas locais espetacularizadas + práticas católicas + Hino Nacional

A partir da década de 1980, a igreja católica assumiu um papel fundamental na luta política em Timor. Os vínculos entre igreja católica e nacionalismo estão presentes no cotidiano das pessoas, nas cerimônias *kultura* e nas cerimônias de governo. A missa ou as orações católicas acontecem tanto nos eventos organizados pelo governo quanto nas cerimônias *kultura*.

Essas experiências não produzem necessariamente um novo sincrético. Elas comportam diferentes formas de relação com o sagrado e giram em torno de duas principais referências, o universo religioso cristão católico e o mundo das práticas locais, chamado de *lulik* e/ou *kultura* (Fidalgo-Castro, 2012; Simião et al., 2015), uma potência sagrada ligada aos ancestrais (Bovensiepen, 2014b) e a outros mais-que-humanos.

A coexistência do universo cristão católico e do mundo das práticas locais constitui o que vem sendo chamado de regimes de sacralidades (Simião et al., 2015). Esses mundos nutrem relações entre si, mas mantêm suas configurações próprias. Assim, a coabitação de práticas religiosas identificadas na realização de eventos como os mencionados acima exemplifica como as populações leste-timorenses mobilizam a diversidade de mais-que-humanos para atender demandas variadas.

Os casos dos lançamentos das pedras fundamentais da Biblioteca Nacional e do novo Porto de Díli demonstram a convivência entre regimes de socialidade e práticas para garantir o sucesso de determinado projeto. Quando instituições locais são mobilizadas para garantir o bom desempenho na realização de algumas obras e a figurar como

símbolos nacionais, estamos diante de transformações e alargamento do campo de significados e atuação associados às instituições locais.

Na seção seguinte, debato de que modo outros elementos da *kultura* têm se tornado objetos de políticas de patrimonialização. Procuro identificar, no campo das políticas culturais locais, aquelas que contemplam a salvaguarda das casas sagradas.

Patrimônio, Memória e Identificação

> "Após dez anos de independência, devemos dar atenção ao desenvolvimento da cultura, já que foi a cultura que nos trouxe a independência"
>
> (Atanásio Francisco Tavares,
> representante ancião, Maucatar,
> Consulta Nacional, 30 de julho de 2010).

> Quais são os efeitos dos processos da seleção de alguns elementos dos complexos locais de governança para a proposição de políticas de preservação de bens culturais?
>
> Autoria própria

Manejar a cultura não é prerrogativa do Estado. Categorias como *adat*, usos e costumes, ou ainda patrimônio e herança, são mobilizadas para legitimar e justificar diferentes coisas: situações da vida cotidiana, procedimentos rituais, relações de poder, uso e propriedade da terra, dinâmica das prestações matrimoniais, cerimônias de nascimento e morte etc.

As relações entre nação, identidade e passado não são intrínsecas, são sim estratégias, discursivas e retóricas, com origens variadas e múltiplas intencionalidades. As experiências do Brasil (Fonseca, 2005; Arantes, 2004; Gonçalves, 2007) sobre patrimonialização são inspiradoras para pensarmos as políticas de salvaguarda como instrumentos políticos. Segundo Gonçalves (2007), os discursos do patrimônio buscam representar uma totalidade, ser a expressão autêntica, com a qual mantêm uma conexão metonímica. O autor concebe "patrimônios culturais" como "discursos", isto é,

> modalidades de expressão escrita ou oral, que partem de um autor posicionado (individual ou coletivo) e que se dirigem e respondem a outros discursos. Isto significa dizer que estou tomando como pressuposto que os "patrimônios culturais" não são simplesmente uma coleção de objetos e estruturas materiais existindo por si mesmas, mas que são, na verdade, discursivamente constituídos. Os objetos que identificamos e preservamos enquanto "patrimônio cultural" de uma nação ou de um grupo social qualquer, não existem enquanto tal senão a partir do momento em que assim os classificamos em nossos discursos (Gonçalves, 2007, p. 142).

Conforme apontado acima, os patrimônios existem a partir do momento em que são classificados em nossos discursos. E, nesse caso, não se valoriza hierarquicamente o passado, mas o presente. O passado é colocado em perspectiva e acionado para dar sentido ao presente. Existem, nessa narrativa do cotidiano, tantos passados, e consequentemente tantas memórias, quantos são os grupos sociais. Segundo Gonçalves (2005), e tomando como ponto de partida o presente, o passado será, sobretudo, uma "referência" utilizada pragmaticamente no processo de produção cultural e na garantia da continuidade da trajetória histórica da nação.

Na perspectiva de Gonçalves, quando classificamos determinados conjuntos de objetos materiais, e eu acrescentaria similarmente as práticas como "patrimônios culturais", esses objetos (e práticas) estão a nos "inventar", uma vez que materializam uma teia de categorias de pensamento por meio das quais percebemo-nos individual e coletivamente. As práticas e os objetos classificados como patrimônios mudam de estatuto, sendo-lhes agregados valores sociais, que podem ser usados e acionados de diferentes maneiras. Para patrimonializar é necessário separar, selecionar, destacar; e, nesse movimento, ocorrem deslocamentos e reclassificações de práticas e objetos.

Adotando a perspectiva de que o patrimônio é uma construção social, torna-se necessário considerá-lo no contexto das práticas sociais que o produzem e lhe conferem sentido (Arantes, 2004). Consequentemente, podemos pensar os processos de preservação como ações simbólicas, desenvolvidas por instituições e sujeitos posicionados num campo estruturado de forças em disputa. As ações de

preservação tornam explícitos sentidos de certas práticas consideradas tradicionais, a começar da perspectiva das comunidades locais, e legitimam critérios definidos por técnicos e especialistas sistematizados em políticas culturais.

No Timor-Leste pós-colonial, a preocupação das lideranças políticas com a criação de uma narrativa de pertencimento e eleição de um conjunto de bens representativos da nação pode ser identificada desde a Constituição (2002). Após a Constituição de 2002, nota-se uma preocupação de identificar bens que sejam capazes de criar sentimentos de unidade. As casas sagradas foram apresentadas nos discursos políticos como um dos elementos capazes de promover esse sentimento de identidade nacional.

Nessa perspectiva, as Casas estavam presentes material ou imageticamente em praticamente todo o território. Elas têm essa habilidade de criar pertencimentos, estimular sentimentos nacionalistas e vincular as pessoas a seus grupos de origem. Fica, então, a pergunta: de que modo esta instituição tão complexa está sendo pensada nas políticas de proteção dos bens culturais do país?

Cultura e Patrimônio nos Programas de Governo Constitucional

> Quais dimensões da casa sagrada, pensada como entidade pluriontológica, estão sendo destacadas, espetacularizadas e acionadas na elaboração das políticas culturais no Timor-Leste pós-colonial?
>
> Quais são os efeitos de uma patrimonialização das casas sagradas desde a dupla perspectiva do Estado e das comunidades locais? Quais são as relações entre processo de objetificação das casas sagradas, políticas de patrimonialização e identidades nacionais?
>
> Autoria própria

A *uma lulik* tem uma dimensão material, que se expressa na arquitetura e no território, e uma dimensão moral e imaterial (Gillespie, 2000a, 2000b; Waterson, 2000), que se manifesta para além da geografia, envolvendo o grupo de origem e as relações de afinidade (Fox, 2006b [1993]; Sousa, 2017). *Uma lulik* condensa experiências

diversas, por meio das quais é possível identificar modos de reconhecimentos compartilhados que qualificam e diferenciam populações leste-timorenses.

Desse modo, expressões como "em Timor-Leste é assim", "isto é a cultura de Timor", "fazemos nossas casas tradicionais dessa forma", "para construir uma casa sagrada precisamos de várias famílias", "antes da construção precisamos pedir licença aos antepassados" ou "graças à força da casa sagrada vencemos a Indonésia" indicam sentimentos de identificação com as casas sagradas e as práticas relacionadas a elas.

As orientações relativas à identificação e preservação dos bens culturais da nação vão se consolidando nos programas de governo. A cultura tem sido manejada ora pelo Ministério do Turismo, ora pelo Ministério da Educação. Nos dois casos, os assuntos referentes à cultura são geridos pela Secretaria de Arte e Cultura. Essa secretaria possui poder hierárquico sobre os seguintes serviços: Direção Nacional do Patrimônio Cultural; Direção Nacional de Bibliotecas; Direção Nacional de Museus; e Direção Nacional das Artes, Cultura e Indústrias Culturais Criativas.

Nas próximas páginas, abordo de que modo as políticas de preservação cultural estão sendo elaboradas no Timor-Leste pós-colonial em diálogo com os acordos e as convenções internacionais. A gestão e o manejo da cultura dependem de vários fatores, entre os quais destaco o lugar ocupado pela cultura e seus termos correlatos nos planos de governo após a restauração da independência, e quais elementos dos complexos locais de governança estão sendo selecionados e considerados *cultura* na elaboração dessas legislações. Vejamos como a *kultura* aparece nos programas de governo.

O IV Governo Constitucional da República Democrática de Timor-Leste (2007–2012), por exemplo, assumiu o compromisso de conduzir a cultura a serviço da afirmação da nação e do Estado leste-timorense. No IV Governo Constitucional, foi aprovada a Política Nacional da Cultura (2009), a Resolução 25, de 2011, relativa à proteção do patrimônio cultural, e elaborado o Plano de Desenvolvimento Estratégico (2011–2030). A Política Nacional da Cultura

legisla sobre a "gestão e preservação do patrimônio cultural de Timor-Leste, define os deveres dos cidadãos perante o patrimônio cultural do país, e contribui para a sua salvaguarda e valorização".[71]

Dessas responsabilidades decorreram alguns projetos da Secretaria de Arte e Cultura, que atuava nesse período sob a tutela do Ministério da Educação: recuperação do Antigo Mercado Municipal de Baucau; recuperação do Patrimônio Tradicional Arquitetônico de Timor-Leste; construção da Biblioteca e do Arquivo Nacional de Timor-Leste; e construção do Museu e Centro Cultural de Timor-Leste.

No Plano Estratégico de Desenvolvimento (2011–2030), o binômio cultura e patrimônio aparece como parte da temática capital social. Esse documento pontua que, semelhantemente a outras localidades da região, as populações leste-timorenses partilham um conjunto de práticas e valores relacionados com a pertença a um determinado local e uma Casa (Timor-Leste, 2011a, p. 74). Neste documento, ressalta-se que o perigo da perda é iminente; por isso, a elaboração de procedimentos que garantam a preservação e reprodução dos bens e práticas culturais que unificam a nação se fazem urgentes e necessários.

O Programa do V Governo Constitucional de Timor-Leste (2012–2017) busca o desenvolvimento econômico do país a partir das políticas turísticas e culturais. Nesse governo, a Secretaria de Cultura migra do Ministério da Educação para o do Turismo, tornando-se responsável por elaborar a política e os regulamentos e cuidar da conservação, proteção e valorização do patrimônio histórico e cultural diverso de Timor-Leste.

Igualmente se apresenta como atribuição do Ministério do Turismo elaborar políticas de cooperação e intercâmbio cultural com os países da região, a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e as organizações internacionais, como a Unesco. A mudança da Secretaria de Cultura do Ministério da Educação para o Ministério

71 Verificar a página eletrônica do Governo de Timor-Leste: http://www.jornal.gov.tl/. A promoção e a salvaguarda do patrimônio cultural em Timor-Leste têm sido orientadas pelos programas do IV, V e VI governos constitucionais e pelas legislações deles decorrentes: Lei de Cultura (2009), Resolução do Patrimônio Cultural 25/2011 e ratificação de convenções da Unesco.

do Turismo indica uma aposta do governo na relação entre cultura, turismo e desenvolvimento como uma potência capaz de modernizar o país. Na vigência dessa legislatura, Timor-Leste ratificou três convenções da Unesco que tratam da preservação dos patrimônios cultural e natural.

No VI Governo Constitucional[72] (2015–2017), as diretrizes para cultura e patrimônio fazem parte do item Desenvolvimento do Setor Social. Esse governo foca na importância da herança cultural tanto no processo de independência do país quanto como forma de garantir o futuro e reforçar a identidade nacional. Há o reconhecimento da necessidade de valorizar o patrimônio leste-timorense e sensibilizar as populações para preservá-lo e transmiti-lo às novas gerações.

O programa do VII Governo Constitucional não está disponível para consulta. No VIII Governo Constitucional (2018–2023), a discussão sobre cultura e patrimônio aparece dentro do macrotema "prosseguir com o desenvolvimento do capital social". Nesse governo, a cultura e o patrimônio cultural são usados para fomentar a identidade nacional e contribuir para a construção de uma "Nação pacífica, tolerante e criativa". Propõe-se também promover manifestações culturais nacionais, incluindo feiras, concursos e cerimônias tradicionais, e aumentar o consumo de arte e cultura no país.

Em linhas gerais, as narrativas sobre cultura no IV Programa de Governo Constitucional estão associadas à valorização da identidade, consolidação da paz e construção da Nação. No que diz respeito à legislação voltada para a proteção dos bens culturais do país, o Programa do IV Governo Constitucional destaca-se com a elaboração de duas normativas relacionadas à cultura e ao patrimônio e o Plano de Desenvolvimento Estratégico.

Os governos seguintes seguem com a implementação das normativas e das metas do Plano de Desenvolvimento Estratégico (Timor-Leste, 2011a). No V Programa, há uma associação entre cultura e patrimônio, identificação dos bens que serão salvaguardados e das

72 O VI Governo Constitucional é resultado das circunstâncias excepcionais de remodelação profunda do V Governo. Trata-se de um governo focado na eficiência e eficácia do governo convergente com a implementação do Plano Estratégico de Desenvolvimento (2011–2030).

instituições que serão construídas, como museu e centro cultural, e preservação do patrimônio arquitetônico (como as *uma lulik*). Além disso, afirma-se que o governo apoiará o alargamento do setor do turismo comercial em Timor-Leste.

Nos quatro programas, identificamos uma associação entre cultura, patrimônio, identidade nacional e desenvolvimento. Acompanhamos os processos que transformam cultura em patrimônio e suas decorrentes apropriações por parte do governo para fins de desenvolvimento. Além disso, verifica-se um descompasso entre o lugar das casas sagradas na organização das comunidades locais, nos discursos políticos, e a elaboração de políticas que abordem diretamente a salvaguarda dessas casas.

Resolução Relativa à Proteção do Patrimônio Cultural: Ratificações das Convenções da Unesco

A Resolução da Secretaria de Cultura 25, de 2011, relativa à proteção do patrimônio cultural, define patrimônio cultural e estabelece medidas para seu apoio, defesa, preservação e conservação. Essa resolução tem caráter provisório, com validade até a aprovação da Lei de Bases do Patrimônio Cultural, que está em discussão.[73] A resolução define patrimônio cultural nos seguintes termos:

> [...] todos os bens, móveis e imóveis, materiais ou imateriais, que pela sua importância e valor únicos, contribuem para afirmar a identidade cultural de uma comunidade, país ou região e que, por tal, devem ser alvo de identificação, investigação, classificação e de medidas de conservação e proteção. O património cultural de Timor-Leste deverá refletir valores de memória, antiguidade, autenticidade, originalidade, raridade, ou exemplaridade do seu Povo (Timor-Leste, 2011b).

Além de definir patrimônio, nos termos locais, a resolução classifica os tipos de patrimônio presente em Timor-Leste:

73 Até o momento não consta a aprovação de uma Lei de Bases do Patrimônio Cultural de Timor-Leste, mas já se encontravam aprovadas as bases de uma política de turismo no país – Decreto-lei 24, de 3 de setembro de 2014 (http://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/5710).

> Património arqueológico terrestre e subaquático, incluindo sítios arqueológicos, e materiais oriundos de escavações e de sítios arqueológicos; Património arquitectónico, incluindo construções de vários tipos dos períodos colonial português e holandês (incluindo o património religioso), do período de ocupação japonesa e do período de ocupação indonésia;
>
> Património etnográfico e tradicional, móvel e imóvel, incluindo arquitectura tradicional, arquitectura e sítios sagrados, e objectos etnográficos e tradicionais associados a culturas vivas;
>
> Património imaterial, incluindo tradições, expressões orais e línguas, práticas sociais, rituais e eventos festivos, conhecimentos e práticas relacionados com a natureza e a gestão de recursos naturais, e ainda artes tradicionais e de espetáculo, incluindo música, dança e cantares (Timor-Leste, 2011b).

A Unesco elaborou, desde 1952, sete convenções destinadas à conservação e salvaguarda do patrimônio cultural e da diversidade cultural. Três destas convenções são consideradas conexas ou complementares em alguns aspectos e possuem, como objetivo primordial, a promoção e proteção da diversidade cultural: Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972); Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003); e Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005).

Timor-Leste anunciou sua adesão à Unesco em junho de 2003; entretanto, a criação da Comissão Nacional da Unesco no país só se deu em março de 2010, tendo como um de seus objetivos preservar o patrimônio natural e cultural de Timor-Leste. Em 2015, o país ratificou essas três convenções. A gestão e a promoção do patrimônio cultural de Timor-Leste encontram-se entre os programas prioritários do governo devido à sua importância na afirmação da identidade nacional e o seu potencial para o desenvolvimento do turismo com uma base cultural.

No debate sobre reconhecimento e salvaguarda de bens, a Unesco faz uma diferenciação entre patrimônio cultural mundial e patrimônio cultural intangível, que deve ser levada em consideração nas discussões sobre patrimonialização das casas sagradas:

> Patrimônio cultural mundial: é composto por monumentos, grupos de edifícios ou sítios que tenham um excepcional e universal valor histórico, estético, arqueológico, científico, etnológico ou antropológico.
>
> Patrimônio cultural intangível ou imaterial: entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas —junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados— que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.[74]

As casas sagradas podem circular como parte de várias políticas de preservação, mesmo não havendo uma legislação direta que trate da sua patrimonialização. De acordo com Eugênio Sarmento, atual chefe do Departamento de Patrimônio Arquitetônico da Secretaria de Estado da Arte e Cultura, e *lia-na'in* de Manatuto (região de Soibada), atividades como levantamento do patrimônio arquitetônico tradicional, produção de base de dados e publicações são formas de sensibilizar a população sobre a importância do patrimônio de Timor-Leste.

O senhor Eugênio ocupa simultaneamente os cargos de técnico de Estado e líder tradicional. Na função de chefe do Departamento de Patrimônio Arquitetônico, atua na implementação das políticas de salvaguarda do patrimônio arquitetônico do país, incluindo aquelas destinas às casas sagradas, denominadas de patrimônio arquitetônico tradicional.

O caso do senhor Eugênio, meu principal interlocutor na Secretaria de Cultura, é exemplar da coabitação de papéis e capitais sociais. Situação semelhante ocorre com o *lia-na'in* Ataíde, que também é funcionário do Palácio de Governo. Conforme mencionei anteriormente, esses dois *lia-na'in* são acionados para ministrar cerimônias da *kultura* como parte de eventos organizados pelo Estado. Em conversas com os dois *li-na'in*, eles disseram que recorrem aos serviços da Uma Lulik Karketo quando as lideranças políticas precisam resolver problemas considerados sérios relacionados ao país. É como se aquela Casa fosse autorizada a prestar serviços ao Estado.

74 Definições constantes da página eletrônica da Unesco: http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/culture/world-heritage/cultural-heritage. Acesso em: 12 mar. 2017.

Durante uma entrevista em outubro de 2016 sobre as ações da secretaria voltadas à proteção do patrimônio arquitetônico, ele faz as seguintes considerações:

> A Secretaria de Cultura, em especial no meu departamento, é responsável pelo levantamento de dados das casas sagradas representativas dos 13 distritos. A secretaria também apoia a reconstrução e inauguração das casas sagradas colaborando com 1.000 dólares para a festa de inauguração. A construção ou reconstrução de uma casa sagrada passa por mais ou menos 12 etapas, cada etapa com ritual tradicional. Antes de fazer uma construção, tem que fazer alguns encontros e cerimônias tradicionais. A família timorense é uma família que tem relação mútua entre os parentes do marido e da mulher.
>
> Para edificar uma casa sagrada, alguns vão trazer colunas, essas podem ser dos *suku* principais relacionados àquela casa sagrada. Alguns levam búfalo, vaca, porco, outros capim. Por isso que a construção em si, fisicamente, é fácil; difícil é para encontrar as famílias, fazer as reuniões, definir o modelo da casa. Também tem que fazer a leitura tradicional das vísceras dos animais para saber as vantagens e os impactos da construção. A resposta se manifesta por meio dos animais. Os sinais são identificados no fígado, no intestino grosso e nas pernas do galo.

As observações do senhor Eugênio demonstram de que modo diferentes funções sociais coabitam. Ao tratar das políticas de proteção das casas sagradas, ele também aciona seus conhecimentos de *liana'in*. Assim, nessa circulação, sobreposição, encontro de saberes e posições, as políticas de patrimônio vão sendo planejadas e executadas. O caso do senhor Eugênio é um exemplo das aproximações e afetações entre os saberes considerados técnicos e os conhecimentos considerados tradicionais.

As Interpretações sobre a Monetização Externa na Reconstrução das Casas

Em 2008 e 2009, por exemplo, foi firmado um acordo técnico entre a Secretaria de Arte e Cultura e a embaixada americana que permitiu a construção e reconstrução de quatro casas sagradas nos municípios de Lautém, Oecusse, Bobonaro e Ainaro. Essas quatro Casas

receberam juntas um montante de 32.000 dólares americanos para reconstrução arquitetônica. Pesquisando as fichas das casas sagradas reconstruídas com financiamento da embaixada americana no arquivo da Secretaria de Arte e Cultura, tentei entrar em contato com as comunidades para conhecer um pouco sobre a dinâmica daquelas Casas construídas com apoio externo. Não foi frutífera a investida. Os contatos que estavam nas fichas haviam mudado, e as secretarias de cultura dos municípios envolvidos não possuíam uma atualização dos dados.

A intervenção do governo para reconstrução das Casas pode provocar ou reacender conflitos, como é o caso descrito por Fidalgo-Castro (2015a) em Hatubuilico. De acordo com o autor, a Casa escolhida pelo governo para receber recursos destinados à reconstrução é interpretada por parte da comunidade como ataque à legitimidade, baseado na narrativa de origem.

De acordo com o senhor Eugênio Sarmento e o senhor Manuel Simith (diretor Nacional do Patrimônio Cultural), após a reconstrução das Casas com recursos da embaixada americana, a Secretaria de Arte e Cultura trabalha com duas políticas de apoio às Casas. Uma está relacionada a recursos financeiros de até 1.000 dólares para festas de inauguração. Esse apoio financeiro ocorre mediante solicitação das comunidades, e é disponibilizado de acordo com o orçamento da Secretaria de Arte e Cultura de cada ano. Muitas Casas, porém, são inauguradas e não recebem apoio, seja por desconhecimento da política, seja porque seus membros consideram que recursos externos comprometem a dignidade das famílias e a própria dimensão sagrada da Casa.

Para receber esse recurso, a Casa deve encaminhar uma proposta à Secretaria de Arte e Cultura, elaborada e assinada pelo *lia-na'in*, explicando o projeto de construção, a história da Casa e detalhando o cronograma da construção. Após receber a proposta, técnicos da Secretaria de Arte e Cultura são designados para avaliá-la e verificar se aquela *uma lulik* é representativa da aldeia e, assim, conceder ou não o recurso.

A outra política desenvolvida na Secretaria de Arte e Cultura é de inventariação das *Umas Lulik*. Essa é uma política articulada entre a secretaria de cultura dos municípios e a Secretaria de Arte e Cultura de Díli. As secretarias locais identificam casas sagradas importantes e significativas para a história local ou aquelas Casas que correm risco de

destruição. Feito esse levantamento, são designados peritos com formulários específicos para fazer o inventário daquela Casa. Os inventários das Casas são lançados na base de dados da Secretaria de Arte e Cultura.

No primeiro tipo de política apresentada, são as comunidades que solicitam o apoio financeiro à Secretaria de Arte e Cultura. No segundo, são os agentes do governo que identificam as Casas que correm risco de destruição ou que são consideradas significativas na história da comunidade. Até setembro de 2017, mês que finalizei a pesquisa nos arquivos da Secretaria de Arte e Cultura, identifiquei aproximadamente 150 Casas que receberam auxílio para festa de inauguração e 30 Casas catalogadas (cadastradas em fichas de inventário) nos 13 municípios.[75]

A Secretaria do Estado de Arte e Cultura elaborou uma ficha de inventário do patrimônio cultural imóvel. Apresento a seguir um esqueleto da ficha, com itens e quesitos analisados.

Item	Quesitos analisados
Identificação	Registro, código, nome da casa e da comunidade.
Classificação	Tipo de patrimônio, classificação e período.
Localização	Município, posto administrativo, suku, aldeia, língua e coordenadas geográficas.
Construção	Autor do projeto, construtor, material e descrição do método.
Descrição e história	Narrativa de origem, história de construção da casa, discriminação do espólio.
Documentos	Tipo e descrição
	Dia, instituição, técnico responsável.
Informante	Nome, contatos.
Estado de conservação do patrimônio arquitetônico ou patrimônio lulik	Descrição do estado de conservação.
Estado de conservação patrimônio arquitetônico	Cobertura, canalizações, pavimento, elementos decorativos, acessos, paredes interiores e paredes exteriores.
Ameaças	Erosão e florestação.
Usos do patrimônio arquitetônico ou arqueológico	Urbano, habitação.

Quadro 3. Ficha de Inventário do Patrimônio Cultural Imóvel- Fonte: Esquema elaborado pela autora a partir das fichas de inventário da Secretaria da Arte e Cultura de Timor-Leste.

75 Há duas bases de dados na Secretaria de Arte e Cultura, uma digital e uma física. Só pude consultar a base física; por isso, coloco os dados de forma aproximada. Conversei com o Senhor Eugênio, o diretor responsável por essa base de dados, que me informou que são mais ou menos 150 Casas financiadas e 30 Casas catalogadas.

A catalogação das fichas e o mapeamento da distribuição das Casas no território nacional podem ajudar a identificar os tipos arquitetônicos, os objetos relacionados, os materiais de construção e as práticas sediadas e mobilizadas pelas e nas casas sagradas. Será que as Casas estão tão onipresentes no modo de organização social das pessoas que não correm risco de desaparecer? O risco iminente dos abalos arquitetônicos não afeta a imaterialidade que permite a reprodução das práticas dentro e fora de um prédio nomeado casa sagrada? O lugar de dimensão estética e material que as Casas recebem na elaboração de políticas públicas produz efeitos nos modos de reprodução imaterial das Casas?

O discurso de que as práticas das Casas sobreviveram às próprias casas (pensadas enquanto arquiteturas) povoa a literatura (Fidalgo-Castro, 2015b; McWilliam, 2005; Sousa, 2008, 2009) e está vivo entre guerrilheiros que lutaram durante a ocupação indonésia, lideranças e políticos locais. A Casa ultrapassa a casa enquanto prédio, a Casa sobreviveu aos poderes coloniais justamente porque conseguiu se transportar para outros lugares e se reorganizar em outras localidades. Políticas focadas na dimensão estética da Casa deixam de fora a dimensão que, segundo muitas comunidades, resistiu ao tempo, garantiu a sobrevivência física de muitas pessoas e, por isso, é um símbolo da identidade nacional.

A implementação de políticas culturais como o financiamento, por parte do Estado, de festas de inauguração adiciona outros sentidos e sujeitos à vida social das casas sagradas. Durante a pesquisa, questionei *katuas*, funcionários da Secretaria de Arte e Cultura, estudantes e professores universitários sobre a participação financeira do Estado na (re)construção de Casas. Os *katuas*, a maioria de Same, foram enfáticos: "isso não tem nada com o Estado", "é responsabilidade das famílias construir uma Casa", "é a participação das famílias e as cerimônias *kultura* que faz uma casa sagrada".

Já os funcionários da Secretaria de Arte e Cultura disseram: "quando o Estado ajuda é porque a família é fraca!", "as novas gerações precisam suportar esse compromisso com os antepassados", "Estado não pode ajudar, a casa sagrada é obrigação da família, Estado não tem nada com isso!", "se tem dinheiro de fora, perde a força, deixa

de ser sagrado". Os estudantes e os professores diziam: "o Estado pode ajudar só um pouco, a parte maior é da família", "o Estado deve ajudar, a casa sagrada é patrimônio da nação!", "o Estado deve suportar a cultura", e "casa sagrada é o nosso patrimônio, é responsabilidade do Estado!"

Quando analisamos os três conjuntos de discursos, notamos que tanto os *katuas* quanto meus colegas da Secretaria de Arte e Cultura concebem a entrada de recursos externos na construção ou inauguração de uma Casa como expressão da fraqueza da família e uma dificuldade em continuar aquilo que foi ensinado pelos antepassados. Os discursos dos estudantes e professores avaliam a entrada de recursos do governo na reconstrução de Casas como uma forma de reconhecimento estatal da importância das casas sagradas.

Minha intenção aqui é mostrar que não há consensos nas concepções das populações em torno da entrada de recursos externos na reconstrução. Contudo, é possível identificar que as práticas de financiamento e políticas de proteção elaboradas pela Secretaria de Arte e Cultura privilegiam a dimensão material do patrimônio – no caso das casas sagradas, a reconstrução arquitetônica.

Discursos como os defendidos pelos *katuas* e pelos funcionários da Secretaria de Arte e Cultura parecem alinhar-se a uma perspectiva que concebe a monetização da reconstrução e reinauguração das Casas como efeito do enfraquecimento das relações entre *fetosaa-umane*, expressas em suas falas como "famílias". Boa parte das narrativas sobre *uma lulik* que escutei em campo indicam que suas celebrações são parte de um conjunto de relações de dádiva e contradádiva. Nessas relações, materialidade e imaterialidade são experimentadas de forma complementar e indissociável.

A diferenciação entre material e imaterial é político-pedagógica: orienta a elaboração das políticas culturais, os enquadramentos dos objetos e práticas, e os tipos de tratamento de salvaguarda que receberão posteriormente. O registro de um bem como material ou imaterial por instituições do Estado pode ser usado para fins diversos: empreendimentos turísticos, desenvolvimento econômico, reconhecimento de identificações, reivindicações sociais de grupos que se consideram subalternos ou subtraídos de direitos.

No âmbito das políticas patrimoniais, a face estética das *uma lulik* ganha destaque, conforme tem demonstrado Fidalgo-Castro (2015b) e Silva e Simião (2012). Fidalgo-Castro destaca, por exemplo, que os poderes coloniais (Portugal e Indonésia) têm tratado as práticas leste-timorenses como um elemento estetizado, a fim mantê-las controladas. O próprio Estado leste-timorense tem se esforçado para transformar práticas culturais em atrações turísticas, aprovando, inclusive, as Bases de uma Política de Turismo em Timor-Leste (2014b), enquanto a Lei de Bases do Patrimônio Cultural ainda está em discussão. A estetização das Casas é apresentada como defesa da unidade nacional. A esse respeito, Silva e Simião (2012, p. 372-373) afirmam que

> Nos últimos anos, as agências de cooperação internacional e o próprio Estado timorense têm demonstrado um interesse crescente por aquelas práticas culturais que podem ser facilmente transformadas em atrações estéticas, como a restauração e construção de casas sagradas *(Uma Lulik)*. Por um lado, essas atividades são apresentadas por agentes institucionais como ícones da vitalidade e diversidade cultural da identidade timorense [...] Por outro lado, essas atividades ajudam os agentes estatais a reforçarem seus laços com as redes locais no nível dos suku e das aldeias. Em eventos rituais, como a celebração da construção de casas sagradas que acompanhamos nos últimos três anos, um espaço especial foi sempre reservado para o representante do Estado (geralmente o chefe do suku, mas também funcionários de Díli e de agências internacionais). [Tradução própria]

A divulgação em rede nacional, o financiamento (híbrido, com recursos nacionais e internacionais) e a participação de políticos nos eventos de inauguração das casas sagradas são indicativos de um lugar atribuído à cultura no projeto de desenvolvimento do país. Tanto os gestores de políticas quanto as pessoas fora dos mecanismos institucionais do Estado afirmam que as casas sagradas são uma herança cultural e familiar que precisa ser protegida para que as futuras gerações conheçam e reproduzam suas dimensões arquitetônicas e as práticas rituais relacionadas a elas.

Conforme apresentei na seção anterior, as políticas desenvolvidas pela Secretaria de Arte e Cultura específicas para as casas sagradas são a subvenção para festa de inauguração e a inventariação das

Casas significativas ou em risco de destruição, desde o ponto de vista das secretarias de cultura locais. Somada a essas medidas, a Unesco local tem realizado pesquisas quantitativas de Casas destruídas pela ação do tempo. De modo geral, as políticas concentram-se na materialidade da Casa.

A casa sagrada é uma entidade física e uma categoria cultural que desafia os limites do material e imaterial, sustentando-se nas práticas sociais e rituais que a animam (Sousa, 2008). Se, por um lado, as casas sagradas colocam em perspectiva os limites do material e do imaterial, por outro, quando classificadas como bem material, desafiam as concepções de padrões estéticos que têm sido considerados excepcionais e universais.

De acordo com Pena Castro (2010a), as dimensões material e ideológica dos símbolos permitem a objetivação da memória partilhada e as identificações das comunidades. Os objetos rituais guardados nas *uma lulik*, similarmente, devem ser considerados na formação patrimonial dessas construções, como demonstrei no Capítulo 2, na transferência dos objetos sagrados da Casa provisória para a nova edificação Mau Asu. Para Pena Castro (2010a), ao se analisar o caráter patrimonial das casas sagradas, não se pode esquecer que estamos diante de um patrimônio vivo, ativo e significativo na organização da vida nas comunidades.

A classificação de um bem como patrimônio material ou imaterial requer uma estratégia na qual se enfatiza (e não se exclui) a dimensão tangível ou intangível de bem. Trata-se de enquadramentos político-institucionais. Há correlações e intercâmbios entre o material e o imaterial, pressupostos nas legislações e enfatizados nas pesquisas acadêmicas. Entretanto, o enquadramento e o reconhecimento pelos órgãos responsáveis de um bem na categoria material ou imaterial produzem efeitos distintos para os agentes envolvidos no processo de patrimonialização.

Síntese do Capítulo

Neste capítulo, analisei os processos de seleção de elementos dos complexos locais de governança, por vezes chamados *kultura*, que

vêm sendo transpostos dos seus espaços originários de produção para outros contextos, em especial para a cidade de Díli, para atender demandas relacionadas ao desenvolvimento do Estado. Para tanto, recorri a dois casos a fim de demonstrar a transposição de um conjunto de práticas geralmente fixadas nas montanhas que estão sendo subtraídas ou adicionadas de significados para contemplar solicitações do Estado.

A seleção de elementos da *kultura* também tem operado na espetacularização e na fragmentação de muitas práticas que se organizam como fatos sociais totais (Mauss, 2003 [1950]). Também demonstrei que, embora as Casas e as práticas a elas relacionadas –que podem se reproduzir independente de uma edificação– estejam nos discursos locais como instituição que unifica e cria sentimentos de pertencimento, a maioria das políticas de proteção dessa instituição privilegiam sua dimensão material.

Em contraponto, o reconhecimento da dimensão imaterial das Casas tem sido verbalizado nos eventos públicos pelas lideranças políticas; é alvo de preocupação dos líderes locais, mas o objeto das políticas públicas é o risco de extinção das Casas.

Considerações Finais.

Chegadas, Partidas, Despedidas e Retornos: a Reprodução e a Transformação da Vida

E assim chegar e partir
São só dois lados
Da mesma viagem
O trem que chega
É o mesmo trem da partida
A hora do encontro
É também despedida
A plataforma dessa estação
É a vida desse meu lugar
É a vida desse meu lugar
É a vida...

(Milton Nascimento)

Este livro discutiu modos de reprodução e transformação da vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial a partir de uma agenda ordinária e extraordinária de rituais. Uma das formas de a Casa se reproduzir é por meio da convocação periódica de seus membros para participar e colaborar ativamente em cerimônias *kultura*.

Foto 47. As marcas do caminho. Fonte: Registro da autora. Outubro de 2017

As transformações das Casas têm se dado, por exemplo, quando as Casas e as entidades mais-que-humanas que as compõem são acionadas para garantir o sucesso de seus membros em diferentes campos de suas vidas ou para compor ações do Estado. Além disso, as transformações das Casas estão relacionadas ao modo como o Estado leste-timorense tem privilegiado e apresentado a dimensão estética como elemento da identidade nacional.

Construí este livro como uma casa, a partir da qual é possível acessar diferentes dinâmicas sociais que habitam as fronteiras leste-timorenses. No primeiro capítulo, A vida em Construção, construí o alicerce da casa, a base para erguer as pilastras e o telhado. Nesse capítulo, apresentei como as principais categorias analíticas mobilizadas me possibilitaram conhecer facetas específicas de Timor-Leste.

Ainda, fiz uma reflexão sobre alguns estudos antropológicos e não antropológicos que tomam Timor-Leste como objeto de estudo. Além disso, destaquei categorias bastante usadas para analisar dinâmicas sociais que habitam as fronteiras leste-timorenses e outras localizadas na região, em especial, as noções de casa, precedência, trocas e metáforas botânicas.

O segundo capítulo, O Processo de (Re)Construção de uma Casa Sagrada, analisou a reconstrução da casa sagrada Mau Asu demonstrando como esse evento envolveu trânsitos e circulação de pessoas e coisas, investimentos econômicos e físicos. Analisei a poética dos rituais que compõem as dinâmicas da construção e inauguração de uma Casa, com ênfase na importância dos recursos monetários. Além disso, demonstrei que o registro das contribuições financeiras em cadernos e a sua transformação posterior em arquivos digitais são mecanismos que ampliam a circulação de conhecimentos, que começa a se reproduzir por meio de outras tecnologias.

O capítulo 3, Fluxos de Vida e Práticas de Comensalidade, apresenta, a partir de uma experiência na Casa Mau Asu, de que modo a agenda ritual se organiza e mobiliza pessoas de Díli. Propus uma análise do *sau batar* para além de suas funções agrícolas. Nesse sentido, argumentei que essa cerimônia *kultura* é importante para reunir as partes que compõem a Casa e alimentar os vínculos dos membros entre si, com a Casa e com os mais-que-humanos.

Nesse capítulo, também analisei rituais fúnebres decorrentes da morte de um dos avôs fundadores da Casa e demonstrei a importância de atos de comensalidade nas relações entre seres humanos, casas sagradas e mais-que-humanos. Uma das contribuições importantes desse capítulo foi o estabelecimento da relação eletiva entre arroz levemente cozido e *bua-malus* como suportes de relacionamento, permitindo a comunhão entre humanos e mais-que-humanos.

O capítulo 4, *Tanbasá sa'e foho?* Transformação da Vida Social das *Uma Lulik* em Timor-Leste, analisou a transformação da vida social das casas sagradas a partir de casos de deslocamento entre Díli e montanhas. Demonstrei que as motivações dos meus interlocutores –professores e estudantes universitários, com idade entre 30 e 40 anos e que viveram fora de Timor-Leste– para buscar os serviços prestados pelas Casas estão relacionadas à reprodução da vida. Mostrei que não só as Casas demandam a participação dos seus membros em cerimônias *kultura*, mas seus membros podem solicitar os serviços de suas Casas para resolver questões diversas.

No capítulo final, Transposição e Espetacularização da *Kultura,* demonstrei como certos elementos do complexo local de governança (Silva, 2014) vêm sendo selecionados, transpostos e ressignificados para atender inclusive demandas da formação do Estado e da nação. Essa seleção promove a espetacularização de elementos da *kultura*.

Essa obra demonstrou que os significados e as funções historicamente atribuídos à casa sagada têm se reproduzido e transformado de diferentes formas e com a inserção de novos agentes. As Casas, como vários autores já apontaram, têm essa capacidade de se adaptarem aos contextos. Identifiquei pelo menos dois movimentos nos dias presentes: um que demanda e obriga os deslocamentos das pessoas que vivem em Díli para suas casas sagradas para a realização de cerimônia *kultura* – por meio desses deslocamentos, é possível recompor a unidade do grupo de origem; outro que envolve a solicitação de pessoas às suas Casas em busca do atendimento de demandas mais particulares, envolvendo menos pessoas.

É possível perceber que os deslocamentos ocorrem nas duas situações, mas, nesse último caso, a recomposição do grupo de origem

é parcial. De certo modo, esses deslocamentos e demandas considerados novos não rompem com as tarefas que as casas sagradas cumprem originalmente. Esses movimentos permitem que a casa sagrada e suas moralidades englobem as cidades e suas moralidades.

A casa sagrada atua como prestadora de serviços, mediadora entre níveis da existência, mas também permite o encontro com o grupo de origem, o retorno ao local de origem e o cultivo de relações. As funções exercidas pelas casas sagradas têm convivido, coabitando com a igreja católica e o Estado. A casa sagrada produz parte do material imagético que permite a construção de sentidos da vida e, como não se trata de uma instituição exclusivista, ela incorpora elementos externos e, em alguns contextos passa a tratá-los como parte da *kultura*.

Referências

Acciaioli, G. (1985). Culture as art: From practice to spectacle in Indonesia. *Canberra Anthropology*, *8*, 148–172. https://doi.org/10.1080/03149098509508575

Acciaioli, G. (2009). Distinguishing hierarchy and precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesian world, with special reference to South Sulawesi. Em M. P. Vischer (Org.), *Precedence: Social differentiation in the Austronesian world* (pp. 51–90). ANU E Press. Disponível em: https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/33650 Acesso em: 20 set. 2015.

Allerton, C. (2009). Introduction: Spiritual Landscapes of Southeast Asia. *Anthropological Forum*, *19*(3), 235–251. https://doi.org/10.1080/00664670903278387.

Arantes, A. A. (2004). O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura*, *13*, 11–18. https://doi.org/10.20396/resgate.v12i13.8645608

Atkinson, J. M., & Errington, S. (1990). *Power and difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford University Press.

Barnes, R. H. (1974). *Kédang: A study of the collective thought of an Eastern Indonesian people*. Clarendon Press.

Barnes, S. (2011). Origins, precedence and social order in the domain of Ina Ama Beli Darlari: Background to Suco Babulo. Em A. McWilliam & E. G. Traube (Orgs.), *Land and life in Timor-Leste: Ethnographic essays* (pp. 23–46). ANU Press. Disponível em: https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/33700 Acesso em: 20 abr. 2018.

Barnes, S. (2016). Customary renewal and the pursuit of power and prosperity in post-occupation East Timor: A case-study from Babulo, Uato-Lari. [Tese de Doutorado, Monash University]

Barnes, S. (2017). The re-assertion of sacralised authority in post-occupation Uato-Lari. Em S. M. Viegas & R. G. Feijó (Orgs.), *Transformations in Independent Timor-Leste* (pp. 79–93). Routledge.

Bellwood, P. (2006 [1996]). Hierarchy, founder ideology and Austronesian expansion. Em J. Fox & C. Sather (Orgs.), *Origins, ancestry and alliance: Explorations in Austronesian ethnography* (pp. 19–41). ANU E Press. http://doi.org/10.22459/OAA.10.2006.02

Blust, R., Aberle, D. F., Allen, N. J., Barnes, R. H., Chowning, A., Dahl, O. Chr., Faublée, J., Fox, J. J., Grace, G. W., Mabuchi, T., Maddock, K., & Pawley, A. (1980). Early Austronesian social organization: the evidence of language [and comments and reply]. *Current Anthropology*, *21*(2), 205–247. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2741712 Acesso em: 20 jul. 2018.

Bourdieu, P. (1999 [1970]). A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Cadernos de Campo*, *8*(8), 147–159. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v8i8p147-159 Acesso em: 20 jul. 2015.

Bovensiepen, J. M. (2011). Opening and closing the land: land and power in the Idaté highlands overview of Laclubar history and spiritual. Em: A. McWilliam & E. Traube. (Orgs.), *Land and life in Timor-Leste: ethnographic essays* (pp. 47–60). ANU E Press. Disponível em: https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/33700 Acesso em: 10 dez. 2015.

Bovensiepen, J. M. (2014a). Installing the insider "outside": house reconstruction and the transformation of binary ideologies in independent Timor-Leste. *American Ethnologist, 41*(2), 290–304. https://doi.org/10.1111/amet.12076

Bovensiepen, J. M. (2014b). Lulik: Taboo, animism, or transgressive sacred? An exploration of identity, morality, and power in Timor-Leste. *Oceania*, *84*(2), 121–137. https://doi.org/10.1002/ocea.5049

Bovensiepen, J. M. (2015). *The Land of Gold: Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste*. Cornell University Press.

Bovensiepen, J. M. (2018). Introduction: political and spiritual visions of the future. Em J. M. Bovensiepen (Org.), *The promise of prosperity: visions of the future in Timor-Leste* (pp. 1–25). ANU Press. http://doi.org/10.22459/PP.2018

Bovensiepen, J., & Rosa, F. D. (2016). Transformations of the Sacred in East Timor. *Comparative Studies in Society and History*, *58*(3), 664–693. http://www.jstor.org/stable/43908472

Burke, P. & Hsia, R. P. (2009 [2007]). *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: Unesp.

Carsten, J. (1995). Houses in Langkawi: stable structures or mobile homes. Em: J. Carsten & S. Hugh-Jones (Orgs.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond* (pp. 105–128). Cambridge University Press.

Carsten, J. & Hugh-Jones, S. (1995). Introduction: about the house: Lévi-Strauss and beyond. Em: J. Carsten & S. Hugh-Jones (Orgs.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond* (pp. 1–46). Cambridge University Press.

Cinatti, R. V. M. G., Almeida, L. & Mendes, S. (1987). *Arquitectura timorense*. Instituto de Investigação Científica Tropical, Museu de Etnologia.

Correia, J. (2013). *Construção de casas sagradas (Uma lulik) na sociedade Timorense: uma perspectiva sobre o desenvolvimento e o turismo comunitário no distrito de Baucau*. [Dissertação de Mestrado, Universidade do Minho]. Disponível em: https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/29291 Acesso em: 20 jun. 2017.

Cunha, A. G. (1982). *Dicionário etimológico Nova Fronteira*. Nova Fronteira.

Cunha, M. C. (2009). *Cultura com aspas*. CosacNaify.

DaMatta, R. (2001 [1986]). *O que faz o Brasil, Brasil?* Editora Rocco.

DaMatta, R. (2022 [1978]). O Ofício de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues. *Boletim do Museu Nacional: Nova Série: Antropologia, 27*, 1–12. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/bmna/article/view/49240 Acesso em: 08 jul. 2023.

Dumont, L. (1992 [1966]). *Homo Hierarchicus, o sistema de castas e suas implicações*. Editora da Universidade de São Paulo.

Durkheim, E. (1996 [1912]). *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes.

Feijó, R. G. & Viegas, S. M. (2016). Memórias contestadas: monumentos funerários em Lospalos. Em S. Smith, N. C. Mendes, A. B. da Silva, A. da C. Ximenes, C. F. & M. Leach (Orgs.), *Timor-Leste: iha kontextu local, rejional no global/O local, regional e global/The local, the regional and the global/Lokal, regional dan global. Volume I*. (pp. 88–92). Swinburne Press/Timor-Leste Studies Association.

Fernandes, A. J. M. (2014). *Timor-Leste no boletim agência geral das colónias de Portugal* (1926-1952). Em H. Loney, A. B. da Silva, N. C. Mendes, A. da C. Ximenes & C. Fernandes, Buka Hatene, Compreender, Mengerti, Understand Timor-Leste Conference (pp. 94–98). Swinburne Press/Timor-Leste Studies Association.

Fidalgo-Castro, A. (2010a). O mundo dos objectos. Em L. A. Gárate Castro & C. Assis (Orgs.) *Patrimônio Cultural de Timor-Leste: as uma Lulik do distrito de Ainaro* (pp. 223–234). Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.

Fidalgo-Castro, A. (2010b). Os elementos adjectivos nas uma lulik. Em L. A. Gárate Castro & C. Assis (Orgs.), *Patrimônio Cultural de Timor-Leste: as uma Lulik do distrito de Ainaro* (pp. 209–222). Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.

Fidalgo-Castro, A. (2012). A religião em Timor-Leste a partir de uma perspectiva histórico-antropológica. Em A. M. Nácher Lluesa, A. Fidalgo Castro, E. Legaspi Bouza, F. Delgado Rosa & G. S. Hull. (Orgs.), *Léxico Fataluco-Português* (pp. 79–118). Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste. Disponível em: http://hdl.handle.net/2183/9927 Acesso em: 20 jan. 2016.

Fidalgo-Castro, A. (2015a). Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental: estudios de caso desde la aldeia de Faulara [Tese de Doutorado, Universidade da Coruña]. . Disponível em: http://hdl.handle.net/2183/16075 Acesso em: 20 jan. 2016.

Fidalgo-Castro, A. (2015b). Objetos incómodos: el lugar de las "uma-lulik" en el Estado-Nación de Timor-Leste. *Cadernos de Arte e Antropologia*, *4*(1), 65–84. Disponível em: http://cadernosaa.revues.org/849 Acesso em: 20 jan. 2016.

Fidalgo-Castro, A. & Alonso-Población, E. (2018). Personas y objetos en Timor Oriental: relaciones lulik entre entidades. *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, *21*, 23–37. Disponível em: https://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/99/218 Acesso em: 20 jan. 2019.

Fidalgo-Castro, A., & Alonso-Población, E. (2023). De cosas sagradas, tabúes y ortopraxis. El concepto de lulik en Timor-Leste. *Mana*, *29*(1), e2023004. https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n1e2023004.es

Fonseca, M. C. L. (2005). *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. UFRJ/Minc-Iphan.

Forman, S. (1976). Spirits of the Makassae. *Natural History*, 85(9), 12–18.

Forman, S. (1980). Paradigmas de vida: produção, reprodução e intercâmbio entre os Makassae do Timor Oriental. *Anuário Antropológico*, *4*(1), 79–98. Disponível em: http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6096 Acesso em: 17 jul. 2015.

Fox, J. J. (1980a). Introduction. Em J. J. Fox (Org.), *The flow of life: essays on Eastern Indonesia* (pp. 1–18). Harvard University Press.

Fox, J. J. (1980b). Models and metaphors: comparative research in Eastern Indonesia. Em J. J. Fox (Org.), *The flow of life: essays on Eastern Indonesia* (pp. 327–333). Harvard University Press.

Fox, J. J. (1994). Reflections on "hierarchy" and "precedence". *History and Anthropology* 7(1-4), 87–108. https://doi.org/10.1080/02757206.1994.9960841

Fox, J. J. (1996). Fishing resources and marine tenure: the problems of Eastern Indonesian fishermen. Em C. Barlow & J. Hardjono (Orgs.), *Indonesia assessment 1995: development in Eastern Indonesia* (pp. 163–174). Research School of Pacific and Asian Studies.

Fox, J. J. (2006a [1993]). Comparative perspectives on Austronesian houses: an introductory essay. Em J. J. Fox (Org.), *Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living* (pp. 1–29). ANU E Press.

Fox, J. J. (2006b [1993]). *Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living.* ANU E Press.

Fox, J. J. (2009). Precedence in perspective. Em M. P. Vischer (Org.), *Precedence: social differentiation in the Austronesian world* (pp.1–11). ANU E Press.

Friedberg, C. (1972). Préface: introduction. Em L. Berthe, *Bei Gua: Itinéraire des ancêtres: mythes des Bunaq de Timor. Texte Bunaq recueilli à Timor auprès de Bere Loeq, Luan Tes, Asa Bauq et Asa Beleq* (pp. 9–35). Centre National de la Recherche Scientifique.

Friedberg, C. (1986). Classifications populaires des plantes et modes de connaissance. Em P. Tassy (Org,), *L'ordre et la diversité du vivant* (pp. 22–49). Fayard.

Friedberg, C. (1989). Social relations of territorial management in light of Bunaq farming rituals. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, *145*(4) 548–563. Disponível em: https://brill.com/view/journals/bki/145/4/article-p548_12.xml Acesso em: 20 jan. 2015.

Gárate Castro, L. A. & Assis, C. (2010). *Patrimônio Cultural de Timor-Leste: as uma Lulik do distrito de Ainaro.* Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.

Gárate Castro, L. A. & García Ferreiro, X. A. (2011). *Uma lulik: futuro da tradição. Timor-Leste* Parlamento Nacional da RDTL. Disponível em: https://vimeo.com/31165369 Acesso em: 20 maio 2018.

Gillespie, S. D. (2000a). Beyond kinship: an introduction. Em R. A. Joyce & S. D. Gillespie (Orgs.), *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies* (pp. 1–21). Pennsylvania Press.

Gillespie, S. D. (2000b). Lévi-Strauss. Maison and société à maisons. Em R. A. Joyce & S. D. Gillespie (Orgs.), *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies* (pp. 21–52). Pennsylvania Press.

Gonçalves, J. R. S. (2005). Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, *11*(23), 15–36. https://doi.org/10.1590/S0104-71832005000100002

Gonçalves, J. R. S. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios.* Coleção Museu, Memória e Cidadania.

Hadler, J. A. (2000). *Place like home: Islam, matriliny, and the history of family in Minangkabau*. Cornell University.

Handler, R. (1985). On having a culture. Em G. W. Stocking (Org.), *Objects and others. Essays on museums and material culture*, Vol. 3 (pp. 192–217). The University of Wisconsin Press.

Haraway, Donna (2021 [2003]). *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Bazar do Tempo.

Hicks, D. (1973). The Carabalu Tetum. *García de Orta. Série de Antropología, 1*(1-2), 13–18.

Hicks, D. (1976). *Tetum Ghosts and Kin: fieldwork in an Indonesian community*. Mayfield.

Hicks, D. (1984). *A maternal religion: the role of women in tetum myth and ritual*. Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.

Hicks, D. (1990). *Kinship and religion in Eastern Indonesia*. Acta Universitatis Gothoburgensis.

Hicks, D. (2004). *Tetum Ghosts & Kin: fertility and gender in East Timor*. Waveland.

Hicks, D. (2008). Afterword: glimpses of alternatives—the Uma Lulik of East Timor. *Social Analysis: The International Journal of Cultural & Social Practice*, *52*(1), 166–180. https://doi.org/10.3167/sa.2008.520110

Hugh-Jones, S. (1995). Inside-out and back-to-front: The Androgynous House in Northwest Amazonia. Em J. Carsten & S. Hugh-Jones (Orgs.), *About the House: Lévi-Strauss and beyond* (pp. 226–252). Cambridge University Press.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

Ingold, T. (2007). *Lines: a brief history*. Routledge.

Ingold, T. (2011). *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Routledge.

Ingold, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, *18*(37), 25-44. https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002

Johns, A. H. (1980). From coastal settlement to Islamic school and city: islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java. Em J. J. Fox (Org.), *Indonesia, the Making of a Culture* (pp. 163–182). Research School of Pacific Studies, The Australian National University.

Josselin de Jong, J. P. B. de (1977 [1935]). The Malay Archipelago as a field of ethnological study. Em P. E. de Josselin de Jong (Org.), *Structural Anthropology in the Netherlands* (pp. 166–182). Foris.

Josselin de Jong, P. E. de (1980). The concept of the field of ethnological study. Em J. J. Fox (Org.), *The flow of life: essays on Eastern Indonesia* (pp. 317–326). Harvard University Press.

Joyce, R. A. (2000). Heirlooms and houses: materiality and social memory. Em R. A. Joyce & S. D Gillespie (Orgs.), *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies* (pp. 189–212). Pennsylvania Press.

Kehi, B. & Palmer, L. (2012). Hamatak halirin: The cosmological and socio-ecological roles of water in Koba Lima, Timor. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 168* (4), 445–471. https://doi.org/10.1163/22134379-90003552

Kopytoff, I. (2008 [1986]). A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. Em A. Appadurai (Org.), *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural* (pp. 89–123). Editora da Universidade Federal Fluminense.

Leach, E. R. (1983 [1982]). *Antropologia*. Ática.

Lévi-Strauss, C. (1962). *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.

Lévi-Strauss, C. (1981 [1979]). *La via de las máscaras*. 2. ed. Siglo XXI.

Lévi-Strauss, C. (1986 [1965]). *Minhas palavras*. Brasiliense.

Lévi-Strauss, C. (2004 [1964]). *Mitológicas I – O cru e o cozido*. CosacNaify.

Lévi-Strauss, C. (2004 [1965]). O triângulo culinário. *Food and History, 2*(1), 7–20. https://doi.org/10.1484/J.FOOD.2.300271

Lévi-Strauss, C. & Moore, F. C. T. (1974). How myths die. *New Literary History*, *5*(2), 269–281.

Mamdani, M. (1998 [1996]). *Ciudadano y súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. Siglo XXI.

Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, *24*(1), 95–117. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523

Mauss, M. (2003 [1950]). *Sociologia e antropologia*. CosacNaify.

McWilliam, A. (2005). Houses of resistance in East Timor: structuring sociality in the new nation. *Anthropological Forum*, *15*(1), 27–44. Disponível em: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00664670420003366698. Acesso em: 20 jul. 2015.

McWilliam, A. (2007). Austronesians in linguistic disguise: Fataluku cultural fusion in East Timor. *Journal of Southeast Asian Studies, 38*(2), 355–375.

McWilliam, A. (2009). Trunk and tip in West Timor: precedence in a botanical idiom. Em M. P. Vischer (Org.), *Precedence: social differentiation in the Austronesian world* (pp. 111–132). ANU E Press.

Meneses, M. P.; Gonçalves, M. R.; Carvalho, B. & Araújo, S. (2017). *Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias*. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Miller, D. (2013 [2010]). *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Jorge Zahar.

Ospina, C. A. O. (2019). *"De quem é a terra?". Práticas de governo e construções de Estado em Timor-Leste. Etnografia do levantamento cadastral no município de Ermera.* [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília]. Disponível em: http://repositorio.unb.br/handle/10482/36825 Acesso em: 07 jul. 2020.

Palmer, L. R. (2015). *Water politics and spiritual ecology: custom, environmental governance and development*. Routledge.

Pannell, S. (2006 [1996]). Histories of diversity, hierarchies of unity: the politics of origins in a South-West Moluccan Village. Em J. J. Fox & C. Sather (Orgs.), *Origins, ancestry and alliance: explorations in Austronesian ethnography* (pp. 219–239). ANU E Press.

Paulino, V. (2011). A imprensa católica 'Seara' e a tradição timorense: 1949-1973. Em K. C. Silva & L. M. G. Sousa (Orgs.), *Ita Maun Alin... O livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste* (pp. 169–182). Colibri.

Peirano, M. (2000). The Anthropological analysis of rituals. *Série Antropologia, 272*. Universidade de Brasília.

Peirano, M. (2001). Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. *Série Antropologia, 305*. Universidade de Brasília.

Peirano, M. (2002). *Apontamentos sobre rituais, eventos e política*. Encontro Nacional da Anpocs. Disponível em: https://anpocs.com/index.php/papers-26-encontro/gt-23/gt20-19/4502-mpeirano-apontamentos/file. Acesso em: 20 fev. 2018.

Peirano, M. (2006). "Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance". Campos. *Revista de Antropologia Social*, *7*(2), 9–16.

Pena Castro, M. J. (2010a). Introdução às estruturas cosmovisivas e aos princípios básicos da organização social tradicional em Ainaro. A uma lulik e a vida cerimonial. Em L. A. Gárate Castro & C. Assis (Orgs.), *Património cultural de Timor- Leste: as Uma Lulik do Distrito de Ainaro* (pp. 45–68). Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.

Pena Castro, M. J. (2010b). Las casas sagradas de Timor Oriental como estrategia de consolidación de la identidad nacional en un joven estado. Em C. O. Benet (Org.), *Libro de actas del IV Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo: 16,17 y 18 de junio de 2010, Sevilla (España)* (pp. 327–334). Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico. Disponível em: http://www.iaph.es/export/sites/default/sites/patrimonioydesarrollo/LibroActas.pdf. Acesso em: 20 abr. 2018.

Pena Castro, M. J.; Gárate Castro, L. A. & Fidalgo-Castro, A. (2010). *As uma lulik de Ainaro: identidades sociais e rituais em Timor-Leste*. SEAC.

Renard-Clamagirand, B. (1975). "La maison Ema". *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien, 2*, 35–60.

Renard-Clamagirand, B. (1982). *Marobo, une société ema de Timor*. Peeters Publishers.

Renard-Clamagirand, B. (1996). Sacrificing Among the Wewea of West Sumba: Dialogue with the Ancestors, Relations Between the Living. In S. Howell (ed.), *For the Sake of Our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia* (pp. 195–212). Research School CNWS.

Roque, R. (2010). *Headhunting and colonialism: anthropology and the circulation of human skulls in the Portuguese empire, 1870-1930*. Palgrave Macmillan.

Roque, R. (2011). Etnografias coloniais, tecnologias miméticas: a administração colonial e os usos e costumes em Timor-Leste no final do século XIX. Em K. C. Silva & L. M. G. Sousa (Orgs.), *Ita Maun Alin... O livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste* (pp. 155–168). Colibri.

Rooney, D. F. (1993). *Betel Chewing Traditions in South-East Asia*. Kuala Lumpur, Oxford University Press.

Rosa, F. D. (2019). Catholic Luliks or Timorese Relics? Missionary Anthropology, Destruction and Self-Destruction (ca. 1910–1974). Em R. Roque & E. G. Traube (Orgs.), *Crossing Histories and Ethnographies: Following Colonial Historicities in Timor-Leste* (pp. 155–176). Berghahn Books.

Sahlins, M. D. (2011). What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *17*(1), 2-19. Disponível em: http://doi.wiley.com/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x. Acesso em: 10 jan. 2016.

Sahlins, M. D. (1997 [1985]). *Ilhas de história*. Jorge Zahar.

Seeger, A. (1980). *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Campus.

Seixas, P. C. (2007). Dualismo, violência mimética e cultura da tradução: a crise em Timor-Leste. Em K. C. Silva & D. S. Simião (Orgs.), *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado* (pp. 63–94). Editora UFMG.

Seixas, P. C. (2009). Translation in crisis, crisis as translation. Em C. Cabasset-Semedo & F. Durand (Orgs.), *East-Timor: how to build a new nation in Southeast Asia in the 21st Century?* (pp. 65–80). Irasec.

Seixas, P. C. (2010). *Translation, society and politics in Timor-Leste*. Universidade Fernando Pessoa.

Seixas, P. C. (2011). *Timor Leste na Construção Científica Pós-Colonial nos últimos 10 anos em Portugal: entre a sedução etnográfica e a política de ajustes*. Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/322317507_TIMOR-LESTE_NA_CONSTRUCAO_CIENTIFICA_POS-COLONIAL_NOS_ULTIMOS_10_ANOS_EM_PORTUGAL_ENTRE_A_SEDUCAO_ETNOGRAFICA_E_A_POLITICA_DE_AJUSTES Acesso em: 10 jul. 2018.

Silva, K. C. (2004). *Paradoxos da autodeterminação: a construção do Estado-Nação e práticas da ONU em Timor-Leste*. [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília].

Silva, K. C. (2010a). Processes of regionalisation in East Timor social conflicts. *Anthropological Forum*, *20*, 105–123. https://doi.org/10.1080/00664677.2010.487295

Silva, K. C. (2010b). Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre as elites urbanas timorenses. Em W. Trajano Filho (Org.) *Lugares, pessoas e grupos: As lógicas do pertencimento em perspectiva comparada* (pp. 207–223). Athalaia.

Silva, K. C. (2011). Foho versus Díli: the political role of place in East Timor national imagination. *REALIS - Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, *1*(2), 144–165. Disponível em: http://www.nucleodecidadania.org/revista/index.php/realis/article/view/28. Acesso em: 20 mar. 2016.

Silva, K. C. (2012). *As Nações Desunidas: práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste*. Editora UFMG.

Silva, K. C. (2013). Negotiating tradition and nation: mediations and mediators in the making of urban Timor-Leste. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, *14*(5), 455–470. https://doi.org/10.1080/14442213.2013.821155

Silva, K. C. (2014). O governo *da* e *pela kultura*: complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, *104*, 123–150. https://doi.org/10.4000/rccs.5727

Silva, K. C. (2016). Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. *Horizontes Antropológicos*, *22*(45), 127–153. https://doi.org/10.1590/S0104-71832016000100006

Silva, K. C. (2018). Marriage prestations, gift making, and identity in urban East Timor. *Oceania*, *88* (1), 127–147. https://doi.org/10.1002/ocea.5185

Silva, K. C. (2019). The Barlake War: Marriage Exchanges, Colonial Fantasies, and the Production of East Timorese People in 1970s Dili. Em R. Roque & E. Traube (ed). *Crossing histories and ethnographies: following colonial historicities in Timor-Leste*. (pp. 313–338). Berghahn Books.

Silva, K. C. & Borges, D. B. L. (2018). Processos de objetificação da cultura em Timor-Leste: aproximações". *Plural Pluriel*, 19, 1–15. Disponível em:

https://www.pluralpluriel.org/index.php/revue/article/view/173. Acesso em: 20 jan. 2019.

Silva, K. C. & Simião, D. S. (2012). Coping with "traditions": The analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil. *Vibrant, 9*(1), 360–381. https://doi.org/10.1590/S1809-43412012000100013

Silva, K. C. & Simião, D. S. (2016). Pessoa como dívida? Controvérsias sobre dádiva, dívida e redes sociais na construção da pessoa em Timor- Leste: uma aproximação. Em J. A. V. Lopes; P. H. Martins & A. Lacerda (Orgs.), *Dádiva: cultura e sociedade* (pp. 105–117). Fundação Casa de Rui Barbosa.

Silva, K. C. & Sousa, L. M. G. (2011). *Ita maun alin ...o livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Colibri.

Silva, K. C. & Sousa, L. M. G. (2015). Art, agency and power effects in East Timor: provocations. *Cadernos de Arte e Antropologia, 4*(1), 3–16. https://doi.org/10.4000/cadernosaa.829

Silva, R. N. (2012). *O poder da memória e a negociação da memória do patrimônio: Traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura*. [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília].

Simião, D. S. (2005). *As Donas da Palavra. Gênero, Justiça e a Invenção da Violência Doméstica em Timor-Leste*. [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília].

Simião, D. S. (2011). Sensibilidade jurídica e diversidade cultural: dilemas timorenses em perspectiva comparada. Em K. C. Silva & L. M. G. Sousa (Orgs.), *Ita Maun Alin... O livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste* (pp. 114–129). Colibri.

Simião, D. S. (2014). Sensibilidades jurídicas e respeito às diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor- Leste. *Anuário Antropológico, 39* (2), 237–260. https://doi.org/10.4000/aa.1197

Simião, D. S. (2015). *As donas da palavra: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste*. Editora Universidade de Brasília.

Simião, D. S. & Silva, K. C. (2007). Timor-Leste por trás do palco, um prólogo. Em K. C. Silva & D. S. Simião (Orgs.), *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado* (pp. 11–24). Editora UFMG.

Simião, D. S.; Rocha, H. R. & Rodrigues, S. A. (2015). Sacralidades timorenses. *Cadernos de Arte e Antropologia, 4* (1), 129–133. https://doi.org/10.4000/cadernosaa.870

Sousa, L. M. G. (2008). As casas e o mundo: identidade local e nação no património material e imaterial de Timor Leste. Em F. Cruz (Org.) *Congresso*

Internacional, 3, Cabeceiras de Basto, 2007 - «Etnografias [Em linha]: Actas». (pp. 196-227). AGIR. Disponível em: http://hdl.handle.net/10400.2/2894 Acesso em: 20 jul. 2018.

Sousa, L. M. G. (2009). Denying peripheral status, claiming a role in the nation: sacred words and ritual practices as legitimating identity of a local community in the context of the new nation. Em C. Cabasset-Semedo & F. Durand (Orgs.), *East-Timor: how to build a new nation in Southeast Asia in the 21st Century?* (pp.105-120). Irasec.

Sousa, L. M. G. (2010a). *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste* [Tese de doutorado, Universidade Aberta].

Sousa, L. M. G. (2010b). This is the beginning of the relationship: material supports of cultural translation. Em P. C. Seixas (Org.). *Translation, society and politics in Timor-Leste* (pp. 37-59). Universidade Fernando Pessoa.

Sousa, L. M. G. (2011). A casa como enunciado: narrações de origem entre os Bunak-Bobonaro, Timor-Leste. Em C Sarmento (Org.), Diálogos *interculturais: os novos rumos da viagem* (pp. 91-103). Vida Económica.

Sousa, L. M. G. (2017). *Da destruicção à patrimonializacção:: passado e presente das Uma Lulik (Casas sagradas de Timor-Leste)*. Em C. Monteiro, C. Sarmento & G. Hasparyk (Orgs.) *Viagens intemporais pelo saber [Em linha]: mapas, redes e histórias* (pp. p. 415-440). CEI.. Disponível em: http://hdl.handle.net/10400.2/6830 Acesso em: 20 jul. 2018.

Sousa, V. (2009). *Uma Lulik*. IDA - Comunidade dos Países de Língua Portuguesa - CPLP. https://tvbrasil.ebc.com.br/nossalingua/episodio/uma-lulik Acesso em: 20 ag. 2018.

Sylvan, F. (1965). Como "vive morre e ressuscita o povo de Timor". Separata das Atas do Congresso Internacional de Etnografia por uma vida pela Câmara Municipal de Santo Tirso, de 10 a 18 de julho de 1963. Junta de Investigações do Ultramar.

Tambiah, S. J. (1979). A performative approach to ritual. *Proceedings of the British Academy, 65*, 113-169.

Timor-Leste. (2002). *Constituição da República Democrática de Timor-Leste*. Disponível em: http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2010/03/Constituicao_RDTL_PT.pdf Acesso em: 17 jan. 2015.

Timor-Leste. (2009). *Resolução do Governo 24/2009 - Política Nacional da Cultura*. Disponível em: https://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/1816 Acesso em: 15 jul. 2015.

Timor-Leste. (2011a). *Plano Estratégico de Desenvolvimento de Timor-Leste (2011-2030)*. Disponível em: http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2012/02/Plano-Estrategico-de-Desenvolvimento_PT1.pdf Acesso em: 20 out. 2015.

Timor-Leste. (2011b). *Resolução Do Governo 25/2011 – Relativa à Proteção do Patrimônio Cultural*. Disponível em: https://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/1685 Acesso em: 20 jan. 2015.

Timor-Leste. (2014a). *Diploma Ministerial n.o 24/2014 de 24 de Julho. Orgânica dos Postos Administrativos*. Disponível em: https://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/6605 Acesso em: 20 jan. 2017.

Timor-Leste. (2014b). *Decreto-Lei No. 24/2014 de 3 de Setembro. O Regime Jurídico Que Estabelece as Bases de uma Política De Turismo Em Timor-Leste*. Disponível em: https://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/5710 Acesso em: 20 jan. 2017.

Timor-Leste. (2015). *Timor-Leste Population and Housing Census 2015*. República Democrática de Timor-Leste. Disponível em: https://timor-leste.unfpa.org/en/publications/timor-leste-population-and-housing-census-2015-analytical-report-education Acesso em: 20 jan. 2018.

Traube, E. G. (1980a). Affines and the dead: Mambai rituals of alliance. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, *136*(1), 90–115. Disponível em: https://brill.com/view/journals/bki/136/1/article-p90_6.xml Acesso em: 20 fev. 2018.

Traube, E. G. (1980b). Mambai rituals of black and white. In: J. J. Fox (Org.), *The flow of life: essays on Eastern Indonesia* (pp. 290–314). Harvard University Press.

Traube, E. G. (1986). *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. The University of Chicago Press.

Trindade, J. J. (2012). Lulik: The core of Timorese values. In M. Leach, N. C. Mendes, A. B. da Silva, B. Boughton & A. C. Ximenes (Orgs.), *Peskiza foun kona-ba Timor-Leste/Novas investigacções sobre Timor-Leste/New research on Timor-Leste/Penelitian baru tentang Timor-Leste*. Swinburne Press.

Trindade, J. J. (2014). Matak-malirin, Tempu Rai-diak and Halerik: Expressions of what Timorese longed for in life. Em Hannah Loney, A. B. da Silva, N. C. Mendes, A. da C. Ximenes, & C. Fernandes (Orgs.), *Buka hatene / Compreender / Mengerti / Understanding Timor-Leste 2013. Volume II* (pp. 55–59). Swinburne Press. Disponível em: https://tlstudies.org/conference-proceedings/2013-conference/ Acesso em: 20 jul. 2018.

Trindade, J. J. (2016). *Relational dimensions within Timor-Leste customary society*. Em S. Smith, N. C. Mendes, A. B. da Silva, A. C. Ximenes, C. Fernandes & M. Leach (Orgs.), *Timor-Leste: iha kontextu local, rejional no global/O local, regional e global/The local, the regional and the global/Lokal, regional dan global, Volume I and II* (pp. 244–249). Swinburne Press. Disponível em: https://tlstudies.org/conference-proceedings/2015-conference/ Acesso em: 20 mar. 2018.

Tryon, D. (2006 [1995]). Proto-Austronesian and the major Austronesian subgroups. Em J. J. Fox (Org.), *The Austronesians: historical and comparative perspectives* (pp. 19–41). ANU E Press.

Tsing, A. L. (2013). More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description. Em K. Hastrup (Org.), *Anthropology and Nature* (pp. 27–42). Routledge.

Tsuchiya, K. (2018). Missionary Local Language Texts in Portuguese Timor from the Late 19th to the Early 20th Century: Europe-Centric Mistranslation and Its Social and Intellectual Impacts. *Japanese Journal of Southeast Asian Studies, 55*(2), 139–168. https://doi.org/10.20495/tak.55.2

Turner, V. (1967). *The forest of symbols*. Cornell University Press.

Turner, V. (1977). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Cornell University Press.

Unesco. (1972). Convenção para a Protecção do Património Mundial, Cultural e Natural. Disponível em: https://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf Acesso em: 20 set. 2018.

Unesco (2003). Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial. Disponível em: https://ich.unesco.org/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf Acesso em: 16 jun. 2018.

Unesco. (2005). Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, Paris. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000149742 Acesso em: 15 jul. 2018.

Valeri, V. (2000). *The forest of taboos: morality, hunting, and identity among the Huaulu of the Moluccas*. The University of Wisconsin Press.

Van Wouden, F. A. E. (1968 [1935]). *Types of social structure in Eastern Indonesia*. Springer Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-015-1076-9

Velden, F. vander, & Silveira, F. L. A. da. (2021). Humanos e outros que humanos em paisagens multiespecíficas. *Revista Ñanduty*, *9* (13), 1–18. https://doi.org/10.30612/nty.v9i13.15540

Viegas, S. M. (2006). Nojo, prazer e persistência: beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia). *Revista de História*, *154*, 151–188. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i154p151-188

Vischer, M. P. (2009). Contestations: Dynamics of precedence in an eastern Indonesian domain. Em M. P. Vischer (Org.), *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World* (pp. 245–274). ANU E Press.

Waterson, R. (1995). Houses and hierarchies in Island Southeast Asia. Em J. Carsten & S. Hugh-Jones (Orgs.), *About the House: Lévi-Strauss and beyond* (pp. 47–68). Cambridge University Press.

Waterson, R. (2000). House, place, and memory in Tana Toraja (Indonesia). Em R. A. Joyce & S. D. Gillespie (Orgs.), *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies* (pp. 177–188). Pennsylvania Press.

Waterson, R. (2006 [1993]). Houses and the built environment in Island South-East Asia: tracing some shared themes in the uses of space. Em J. J. Fox

(Org.), *Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living* (pp. 227–242). ANU E Press.

Waterson, R. (2009 [1990]). *The living house: an anthropology of architecture in South-East Asia*. Tuttle Publishing.

Woortmann, K. (1985). A comida, a família e a construção do gênero feminino. *Série Antropologia*, (50). Disponível em: https://dan2.unb.br/images/doc/SerieAntropologia_50.pdf Acesso em: 20 jul. 2018.

Yúdice, G. (2006 [2002]). *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Anexo A[76]

Relatório de Orçamento da Construção da Casa Mau Asu

Relatório de orçamento Tau Hamutuk para começar a construir a Uma Lisan Mau Asu To'os, Em Nunlau, Aldeia Urufu Holarua, Same, Manufahi – 2014

Processo anterior para começar a realizar a lisan dos preparativos da Uma Mau Asu To'os:

24/02/2014: Realizar ritual da *Uma Lisan* Mau Asu To'os para Mau Asu Ria (Aldeia grande em Gerhein Manumera):

1 Porco: 1;
2 Belak: 1;
3 Dinheiro: U$ 10.00 com arroz e duas garrafas de Tua para pedir autorização da aldeia grande.

Assim que a aldeia Ria der a autorização para a construção da Mau Asu To'os, deve-se antes realizar o ritual para que os caminhos da construção sejam abertos e para oferecer (*matak-malirin*) aos filhos da Casa que fazem o serviço aqui.

76 Este relatório foi traduzido gentilmente pela colega Ana Carolina Oliveira. É uma aproximação de sentidos para facilitar o entendimento.

26/02/2014: Realizar ritual para começar os serviços e demonstrar aos avôs (ou ancestrais), aos seus filhos, assim como aos *fetosaa* e aos *umane*:

1 Porco: 1;
2 Belak: 1;
3 Arroz e Garrafa de *Tua*: 2.

A primeira etapa do programa é realizar a cobrança às irmãs mais velhas e seus filhos e filhas, assim como também aos cunhados e aos grupos *fetosaa*, os quais estão nas montanhas e pelo município de Díli, da Uma Lisan Mau Asu To'os como se segue:

1 Avó ou Tia Barba;
2 Avó ou Tia Olga;
3 Avó ou Tia Rosa;
4 Avó ou Tia Aurora.

Lista de cobrança aos filhos, grupos *fetosaa* e cunhados como se segue:

26/02/2014:
1 Francisco Soares: U$ 100.00;
2 Casimiro da Costa: U$ 100.00;
3 Rodolfo Verdial: U$ 120.00;
4 Celeste Tilman Seguera: U$ 50.00.

24/08/2014:
5 Casimiro da Costa – U$ 45.00.

27/08/2014:
6 Francisco Soares: U$ 50.00;
7 Armando Tilman: U$ 100.00.

TOTAL DO VALOR REUNIDO: U$ 665.00.

Lista de cobrança dos grupos *fetosaa* (Sosemali Manulai) como se segue:

18/04/2014:
1 Domingos Miranda: U$ 100.00.

21/05/2014:
2 Domingos Miranda: U$ 20.00.

TOTAL REUNIDO: U$ 120.00.

Lista de cobrança do Avô/Tia Olga/Antônio Sandailas como se segue:

15/04/2014:

1 Pai Toy/Amudi: U$ 130.00;
2 Mãe Raquela Fatumeta: U$ 50.00;
3 Mãe Fati Viqueque: U$ 100.00;

09/09/2014:

4 Amudi: U$ 50.00;
5 Mãe Raguela: U$ 50.00;
6 Mãe Fati Viqueque: U$ 50.00.

TOTAL REUNIDO: U$ 430.00.

Lista de cobrança de animais do cunhado Orlando com o seu grupo *fetosaa* como segue:

11/08/2014:

1 Cabrito: 1;
2 Cachorro:1.

TOTAL: 2 ANIMAIS PARA CAVAR UMA LISAN MAU ASU TO'OS

Lista de cobrança do Avô/Tia Rosa (*Bidau Mota Klaran*)

30/07/2014:

1 Rabeka: U$ 100.00.

04/09/2014:

2 U$ 80.00.

18/09/2014:

3 U$ 50.00.

TOTAL COBRADO: U$ 230.00.

Lista de cobrança do grupo *fetosaa* Tio Domingos (Rabeka)

18/06/2014:

1 Amandio (Sandoley): U$ 50.00;
2 Jorge Metan: U$ 50.00;
3 Afati Metinaro: U$ 50.00.

18/09/2014:
4 Jorge Metan: U$ 20.00.
TOTAL DO VALOR REUNIDO: U$ 170.00.

Lista de cobrança do grupo *fetosaa* Avó Teresa (Bidau Masaur):
30/07/2014:
1 Nanda Masaur: U$ 100.00.
04/07/2014:
2 Nanda Masaur: U$ 70.00.
TOTAL DE CADA FAMÍLIA: U$ 170.00.

Lista de cobrança do grupo *fetosaa* kai'i Barba/Georquina como se segue:
11/08/2014:
1 Maria Agusta: U$ 500.00;
2 Jacinto Ferreira: U$ 100.00.
26/08/2014:
3 Jacinto Ferreira: U$ 100.00.
04/09/2016:
4 Maria Agusta: U$ 500.00.
08/09/2014:
5 Jacinto Ferreira: U$ 50.00.
14/10/2014:
6 Jacinto Ferreira: U$ 100.00.
TOTAL DO VALOR REUNIDO: U$ 1350.00.

TOTAL DE DINHEIRO RECEBIDO NO PRIMEIRO PERÍODO DE 26/02/2014 A 14/10/2014 DOS FILHOS E FILHAS *FETOSAA* E KAI (CUNHADOS): U$ 3135.00.

Gastos com o dinheiro para os materiais da construção da Uma Lisan Mau Asu To'os:
1 Compra de colunas (50): U$ 300.00;
2 Ailaras (300 Caules): U$ 625.00;
3 Maço de folhas de acadiro secas 325: U$ 1225.00;
4 Tua Natais (1000 folhas): U$ 500.00;

5 Corda preta (230 tecidos): U$ 230.00;
6 Cartar Madeira Travessão 2 cúbicos: U$ 200.00.

TOTAL DE DINHEIRO CONSUMIDO QUE SAIU DA PRIMEIRA ETAPA DO PROGRAMA: U$ 3080.00.

Preparação do que foi consumido para primeiro realizar o serviço como se segue:

05/03/2014: Introduzir Colunas:
1 Arroz (saca): 1;
2 Porco: 1;
3 Cachorro: 1;
4 Cerveja (dos): 1;
5 Tua Cingcang: 10 garrafas;
6 Tua Mutin: 20 litros;
7 Cigarro L.A.: 1 SLOP.

21/05/2014: Introduzir Madeira Travessão:
1 Arroz (saca): 1;
2 Cachorro Morto: 1;
3 Verduras (U$ 15.00).

25/5/2014: Introduzir Madeira Travessão:
1 Arroz (saca): 1;
2 Cachorro: 1;
3 Tua Mutin: 20 litros.

12-17/07/2014: *Hasan* coluna/Cortar o dente da coluna:
1 Arroz (saca): 1;
2 Porco Morto: 1;
3 Tua Mutin: 20 litros;
4 Vegetais (U$ 10.00).

11/08/2014: Processo construir Coluna *Uma* Mau Asu *To'os:*
1 Arroz (saca): 1;
2 Porco Morto: 1;
3 Cabrito Morto: 1;
4 Tua Mutin: 20 litros;
5 Verduras (U$ 20.00).

12/08/2014: Continuação do Serviço:
1 Arroz (saca): 1;

2 Porco Morto: 1;
3 Tua Mutin: 20 litros;
4 Verduras (U$ 10.00).

13/08/2014: Continuação do Serviço:

1 Arroz (saca): 1;
2 Porco Morto: 1;
3 Tua Mutin (vinho branco): 20 litros.

06/09/2014: Introduzir primeiro maço de folha de *acadiro* 160:

1 Arroz (saca): 1;
2 Cachorro Morto: 1;
3 Cigarro LA;
4 Tua Mutin: 20 litros;
5 Tua habok: 2 garrafas;
6 Aluguel de carro: U$ 20.00.

11/09/2014: Introduzir segundo maço de folha de *acadiro* seca (com total de U$ 160.00):

1 Dinheiro: U$ 20.00;
2 Verduras (U$ 10.00).

25/10/2014: Associação de filhos, *fetosaa* e cunhados da *Uma Lisan* Mau Asu para cobrir o teto da *Uma Lisan* Mau Asu *To'os* como se segue:

1 Amudi: U$ 50.00;
2 Nanda Masaur: U$ 50.00;
3 Jacinto Ferreira: U$ 50.00;
4 Jorge Metan: U$ 25.00;
5 Joao Fatumeta: U$ 25.00;
6 Armando Tilman: U$ 100.00;
7 Casimiro da Silva: U$ 50.00.

Para comprar um búfalo para matar durante o processo de cobrir o teto: U$ 350.00.

25-28/10/2014: Associação conjunta para cobrir o teto da *Uma Lisan* Mau Asu *To'os* como se segue:

1 Jacinto Ferreira – Carne de frango Manu Culat: 5 kg;
2 Amudi – Tinto Garvao 5 litros: 1;
3 Rabeka – Tua Sabu (litros): 10;
4 Maria Agusta – Tinto Camilo Alves 5 litros/Garvao: 1;

5 Carne de frango culat: 5 kg;
6 Tua: 2 garrafas.

ESTE É O RELATÓRIO COMPLETO SOBRE O DINHEIRO UTILIZADO DESDE 24/02/2014 A 25/10/2014 – PROCESSO DE COMEÇAR DESDE A CULTURA ATÉ TERMINAR A COBERTURA DA CASA.

Segunda fase do programa para o orçamento da associação de filhos e filhas, *fetosaa* e cunhados, como se segue:

28/03/2015:
1 Francisco Soares: U$ 100.00;
2 Casimiro: U$ 100.00;
3 Armando Tilman: U$ 50.00.

12/05/2015:
4 Ameta Orae: U$ 20.00;
5 Nafla: U$ 20.00;
6 Celeste: U$ 50.00.

TOTAL DE DINHEIRO DOS FILHOS HOMENS E SUAS FAMÍLIAS: U$ 340.00.

30/03/2015:
1 Amudi: U$ 100.00;
2 Jacinto Ferreira: U$ 100.00.

11/04/2015:
3 Prima Fernanda Masaur: U$ 100.00;
4 Jorge Bidau Mota Klaran: U$ 50.00.

01/05/2015:
5 Maria Saldanha: U$ 200.00.

12/05/2015:
6 Maria Agusta: U$ 100.00;
7 Prima Fernanda Bidau Mota Klaran: U$ 50.00;
8 Amudy: U$ 50.00;
9 Jorge Metan: U$ 25.00.

16/06/2015:
10 Rabeka – Sopé da árvore: U$ 25.00.

27/06/2015:

11 Jacinto Ferreira: U$ 200.00.
15/09/2015:
12 Amudy: U$ 100.00.
20/09/2015:
13 Jorge Metan: U$ 100.00.
TOTAL REFERENTE AOS GRUPOS DE DÍLI: U$ 1150.00.

10/10/2015:
1 Georginha F. Lemos;
2 Duarte F. Lemos Da Costa;
3 Jenifer F. Lemos Da Costa;
4 Miranda F. Lemos Da Costa;
5 Valentino F. Lemos Da Costa;
6 Geovanio Sarmento;
7 Widya Walandari AR. Sengge;
8 Tanysha Lemos;
9 Jose D.R Lemos.
TOTAL: U$ 500.00.

15/01/2016:
1 Armando: U$ 100.00.
22/03/2016:
2 Francisco Soares: U$ 100.00.
03/03/2016:
3 Jasinto Ferreira: U$ 100.00.
05/03/2016:
4 Rodolfo Da Conceição: U$ 100.00.
21/03/2016:
5 Maria Agusta: U$ 100.00.
26/05/2016:
6 Maria Agusta: U$ 100.00.
26/06/2016:
7 Jacinto: U$ 100.00.
17/08/2016:
8 Maria Agusta: U$ 200.00;
9 Jacinto: U$ 100.00;

10 Amudi PM: U$ 50.00.
25/08/2016:
11 Domingos: U$ 60.00.
29/08/2016:
12 Casimiro: U$120.00.
15/09/2016:
13 Amudi: U$ 50.00;
14 Nanda: U$ 50.00.
23/09/2016:
15 Ijaias: U$ 20.00.
29/09/2016:
16 Elias: U$ 20.00.
TOTAL: U$ 970.00.

Distribui/Aloca para falar:
10/04/2015: Cortar a madeira (travessa) *Uma Laran*:
2 cúbico: U$ 150.00.
- *Uma laran* sop: 10×10×640×6;
- Bedalan sinta parede: 10×15×560×5;
- Sop Alpendre: 5×10×400×56.
Gasto do consumo:
- Uja: Gasolina 20 (litros) x U$ 1.20: U$ 24.00;
- Oli 2T + Oli metan 1 litro + 5 litros = U$ 3 + 4 U$ 7.00.
Consumo:
- Arroz (1 saca): U$ 15.00;
- Cachorro Morto: 1;
- Óleo (5 litros): U$ 6.00;
- Sal + Açúcar + Masako (tempero) + Café: U$10.00;
- Cigarro LA + Cigarro Malboro (5×2): U$ 8.00;
- Legumes: U$ 16.00.
27/04–08/05/2015: CORTAR *AI CABELAK*:
-3×20×5,30×M×7 = 222 600 (2 cúbico U$ 200.00);
-5×10×400×59 = 11.800,00 cm;
-5×7×400×17 = 2.380.00 cm;
-5×7×30×19 = 1.995.00 cm;
-6×12×200×20 = 2.880.00 cm;

-5×10×300×5 = 750.00 cm;
-10×40×300×2 = 2.400 cm;
-10×20×180×1= 1.360 cm;
-5×20×180×4 = 2.720 cm;
-5×10×400×26 = 5.200 cm;
-5×10×200×27= 2.700 cm.
TOTAL METROS INTERNOS: 3.411 cm.

27/08/2014: Dinheiro destinado para a gasolina (cortar madeira) como se segue:

1 Gasolina (110 litros): U$ 132.00;
2 Óleo 2T: U$ 14.00;
3 Óleo Metan (20 litros): U$ 12.00.

27/04/2015–08/05/2015: Consumo usado como se segue:

1 Cachorro Morto (1): U$ 15.00;
2 Arroz (3 sacas): U$ 45.00;
3 Óleo (5 litros): U$ 7.50 cen;
4 Carne (10 kg): U$ 15.00;
5 Feijão Kopo (10): U$ 15.00;
6 Peixe Seco (2 kg): U$ 8.00;
7 Temperos e Café: U$ 20.00;
8 Legumes e outros: U$ 38.00;
9 Cigarro (LA/Surya/Malboro): U$ 29.50 cen.

12/05–15/05/2015: Consumo utilizado como se segue:

1 Cavar Alpendre Grande Pequena:
2 Arroz (1 saca): U$ 15.00;
3 Legumes, café e açúcar: U$ 10.00.

22/05/2015: Material Eletrônico utilizado:

1 Eletricidade Same: U$ 25.00;
2 Compra de Amper com seu volume ampers: U$ 10.00;
3 Completa com o seu local de sentar: U$ 5.00;
4 Prego de Parede: U$ 0,50 cen;
5 Fio preto (20 metros): U$ 20.00;
6 Estica o fio da rua para porta: U$ 2.00;
7 Feicu habit (2 fios pretos): U$ 4.00;
8 Fita adesiva preta: U$ 0,50 cen;

9 Fio para puxar luz para Uma Bo'ot/Lisan (40 metros): U$ 60.00;
10 Ampolas (3): U$ 1.50 cen;
11 Fitin ahi (3): U$ 1.50 cen.
12 Material Ai kabelak dentro da Uma Bo'ot e alpendre

01/06/2015: Estirar *ai kabelak* da *Uma Lisan* Mau Asu*:*

1 Cachorro Morto (1) com saca de arroz (1): U$ 13.00;
2 Legumes: U$ 10.00.

12/06/2015: Monta *ai krestidin*, ai travessa rein com material e pagamento de artesão para o serviço:

1 Metro para medir a madeira 1: U$ 5.00;
2 Metro para prega madeira: U$ 5.00;
3 Prego de aço (5 cm/ 2caixas): U$ 5.00;
4 Prego de aço (7 cm/ 2 caixas): U$ 5.00;
5 Prego de aço (12 cm/ 2 caixas): U$ 5.00;
6 Esquadro/Chico: U$ 5.00.

TOTAL: U$ 25.00.

25/06/2015: Material do primo Jacinto:

1 Prego de aço de Díli (2 dos): U$ 5.00.
2 Prego de aço (7 cm/2 dos): U$ 5.00.
3 Prego de aço (12cm/2 dos): U$ 5.00.

16/06/2015:

1 Prego de aço (10 cm/ 2 caixas): U$ 5.00;
2 Prego de aço (12 cm/2 caixas): U$ 5.00;
3 Prego Chapéu (2 kg): U$ 7.00.

14/07/2015: Compra de prego em Same:

1 Prego de aço (10 cm/5 dos): U$ 12.50 cen;
2 Prego de aço (12 cm/3 dos): U$ 7.50 cen;
3 Preço de aço (5 cm/5 dos): U$ 5.00;
4 Prego Chapéu (2 kg): U$ 7.00.

13/07/2015: Programa para Construção da Parede (de Palapa?):

1 Utiliza-se sistema de medida piku (2m x100x90cm): U$ 90.00;
2 Utiliza-se piku (1m x0,50 cen x15 cm): U$ 7.50 cen.

15/07/2015: Consumo para realizar serviço como se segue:

3 Arroz (saca): U$ 14.00;

4 Cachorro Morto: U$ 27.00;
5 *Tua mutin* (25 litros): U$ 15.00;
6 Cigarro LA (4): U$ 4.00;
7 Cigarro Malboro (4): U$ 6.00;
8 Legumes: U$ 12.00.
TOTAL: U$ 78.00.

05/11/2015: Cortar *Ai kabelak* para construir porta com *AI KUDA* do pai:
1 Odamatan (2 mulher e homem):
2 Gasolina (5 litros): U$ 5.75 cen;
3 Oló 2 T (1 litro): U$ 5.50 cen;
4 Fio para luz (50 metros): U$ 20.00;
5 Pagamento de operador (sensor): U$ 20.00;
6 Pagamento do fio de luz: U$ 30.00.
TOTAL DE DINHEIRO GASTO: U$ 80.25 cen.

07/11/2015:
1 Gasolina 10 litros para cortar a madeira: U$ 11.00.
15/11/2015:
1 Legumes para o serviço: U$ 10.00.
18/11/2015:
1 Pagamento de *Ai kabelak* para porta: U$ 200.00.
19/12/2015:
1 Pagamento de artesão: U$ 250.00.
20/12/2015: Dinheiro para compra de material como se segue:
1 Escova/pensel: U$ 1.50 cen;
2 Cola de Madeira: U$ 4.50 cen;
3 Goma laka – U$ 4.50 cen;
4 Compra de Triplex (12 mli 6 lbr) para o forro elevado ao norte: U$ 90.00;
5 Semente (1 saca) para calçar pilastras da escada: U$ 8.00.
21/12/2015: Alçar valor de U$ 15.00 para:
1 Cadeado para as duas portas grandes (2 x U$ 3.50): U$ 7.00;
2 Preço de aço (5 cm/1 dos): U$ 2.50;
3 Preço de aço (10 cm/2 dos): U$ 5.00;

Total de prego (3 dos): U$ 7.50.
07/01/2016:
1 Arroz (1 saca): U$ 14.50.
09/02/2016:
1 Armando ofereceu dinheiro para compra de corda preta: U$ 12.00.
20/02/2016:
1 Dinheiro para compra de corda preta com sumenti: U$ 60.00.
18/03/2016:
2 Armando ofereceu dinheiro para compra de corda preta e prego: U$ 135.00;
3 Jacinto mpm: U$ 365.00.
24/03/2016:
1 Dar dinheiro para compra de semente (1 saca) com ampolas para montar *Uma Bo'ot*: U$ 10.00.
05/04/2016:
1 Jacinto e Mudy ofereceram dinheiro para cortar com *lalian* (trempe): U$ 25.00;
2 Cigarro LA (2): U$ 2.00;
3 Tua Mutin (5 litros): U$ 3.00.
TOTAL: U$ 30.00.

07/04/2016:
Jacinto e Amudy ofereceram U$ 20.00 para:
1 Tulan comida lulik: U$ 10.00;
2 Verniz: U$ 8.00;
3 Gasolina (1 litro): U$ 1.00;
4 Cigarro LA (1): U$ 1.00.
21/04 /2016:
1 Angariar dinheiro para comprar verniz, goma laga e gasolina (1 litro): U$ 8.50 cen.
10/05/2016:
1 Angariar dinheiro para comprar petróleo para queimar na Uma Bo'ot quando eletricidade acaba: U$ 5.00.
26/05/2016:
1 Angariar dinheiro para comprar ampolas (3) para a Uma

Bo'ot: U$ 5.00.

26/06/2016:

1 Angariar dinheiro para comprar Tua Natais para fechar o teto da Uma Bo'ot: U$ 25.00.

18/07/2016:

1 Angariar dinheiro para comprar prego (5cm/7cm) e cola de madeira: U$ 10.00.

20/07/2016:

Jacinto ofereceu U$ 75.00:

1 Pagamento de artesão para construir armário da Uma Bo'ot Mau Asu: U$ 50.00;
2 Compra de verniz e goma laga: U$ 8.00;
3 Prego (5cm/7 cm): U$ 2.50 cen;
4 Cola de Madeira: U$ 5.00;
5 Fechadura – U$ 3.00.

TOTAL: U$ 75.00.

20/08/2016:

1 Levantar dinheiro para comprar prego de aço (7cm) para pregar Ai'i kabelak dentro da Uma Bo'ot: U$ 10.00.

27-28/08/2016: Fechar teto da casa e espetar a antena/*Ai lakasoru:*

1 Levantar dinheiro para comprar porco (1): U$ 60.00;
2 Arroz (1 saca): U$ 13.50 cen;
3 Tua mutin (20 litros): U$ 12.00;
4 Cigarro LA (1 slop): U$ 8.50 cen;
5 Cachorro (1): U$ 15.00.

TOTAL: U$ 108.50 cen.

29/08/2016: Angariar dinheiro para pagar o artesão que fechou o teto:

Artesão: U$ 100.00;

Transporte para o Lia Na'in (1) hein hela Mau Asu Ria: U$ 20.00;

Galinha (1) para levantar *du'ut liman* da *Uma Bo'ot*: U$ 12.00;

Tua Manas água 4: U$ 8.00.

TOTAL: U$ 140.00.

12/09/2016:

1 Angariar dinheiro para encher o tanque do motor para Sores e Orlando para anular lia para fetosaa em Díli: U$ 20.00.

13/09/2016:

1 Angariar dinheiro para o transporte do bambu para fazer a tenda: U$ 20.00;

2 Legumes para pessoas em serviço: U$ 20.00.

TOTAL: U$ 40.00.

16/09/2016:

1 Angariar dinheiro para compra de uma saca de arroz com 5 litros de óleo: U$ 20.5 cen.

21/10/2016:

1 Angariar dinheiro para transporte de bambu para fazer barraca ou tenda: U$ 25.00.

05/10/2016: Dinheiro para o consumo daqueles que estão em serviço como se segue:

1 Arroz (1 saca): U$ 13.50 cen;

2 Óleo (5 litros): U$ 6.50 cen;

3 Legumes: U$ 5.00,

TOTAL: U$ 25.00.

16/11/2016: Continuar serviço para construir a barraca. Angariar dinheiro como se segue:

1 Carregar Bambu: U$ 10.00;

2 Consumo para pessoas em serviço: U$ 30.00.

TOTAL: U$ 40.00.

22/11/2016:

1 Angariar dinheiro para carregar bambu para barraca: U$ 10.00.

30/11/2016: Filhos inserem dinheiro para comprar o que é consumido na *Uma bem* Mau Asu que será realizado no dia 08/12/2016:

Cada filho ofereceu valor como se segue:

1 Fausto Siquera: U$ 238.00;

2 Francisco Soares: U$ 238.00;

3 Casimiro Da Silva: U$ 238.00;
4 Manuel Da Silva: U$ 100.00;
5 Hermigildo Tilman: U$ 100.00;
6 Rodolfo Verdial: U$238.00;
7 Armando Tilman: U$238.00;
8 Martino Guekoli: U$ 100.00.
TOTAL: U$ 1.490.00.

8/12/2016: Reunião para tomada de decisão sobre o ritual da Mau Asu To'os.

Como decidido, cada filho da Casas dos pais, e filho homem, devem preparar porco como segue:

1 Bento Tilman: 1 porco fahi mina;
2 Fausto Sigueira: 2 porcos fahi mina;
3 Francisco Soares: 2 porcos Fahi mina;
4 Casimiro da Silva: 2 porcos fahi mina;
5 Manuel da Silva: 1 porco fahi mina;
6 Herminigildo Tilman: 1 porco fahi mina;
7 Rodolfo Verdial: 2 porcos fahi mina;
8 Armando Tilman: 2 porcos fahi mina;
9 Martinho Tilman: 1 fahi mina.
TOTAL DE PORCOS: 14.

09/12/2016: Realizar ritual da *kultura* como o costume *fukun* da Mau Asu, em que os cunhados e *fetosaa* que estão entrando para mamar *malus* devem trazer também animal e dinheiro segundo número determinado, assim como carne de porco na varanda como se segue:

Cunhado Orlando:
1 Búfalo: vaca;
2 Cabrito: 1;
3 Dinheiro: U$ 200.00.
Cunhada Georgina D.C Ferreira:
1 Búfalo: vaca;
2 Cabrito: 1;
3 Dinheiro: U$ 500.00.

Cunhado Antonio Saldanha:
1 Búfalo: vaca;
2 Cabrito: 1;
3 Dinheiro: U$ 500.00;
Cunhado Sosemali (Domingos):
1 Búfalo: vaca;
2 Cabrito:1;
3 Dinheiro: U$ 200.00.
TOTAL: U$ 1.400,00.

09/12/2016: *Fetosaa* que suporta dispensa tempo realiza ritual Uma Lisan Mau Asu To'os como se segue:
1 Ano Teky – Filho do Sr Jacinto:
2 Arroz (saca): 1;
3 Tentu Garfaun: 1;
4 Óleo (5 litros): 1;
5 Tempero (masako): 1;
6 Sal (dos): 1;
7 Hono Jaime;
8 Arroz (saca): 1;
9 Tentu Garfaun: 1;

Oferecimentos da família Sr. Antonio Saldanha como se segue:
Sr Amudy e suas irmãs:
1 Tentu Garfaun: 1 Tua sabu (5 litros): 1;
2 Cerveja/Bintang (dos): 1;
Joao Metan:
1 Tua sabu (5 litros): 1.
Oferecimento do fetosaa e filhas como se segue:
1 Ria Anselmo fukun Malimer
2 Cabrito: 1;
3 Dinheiro: U$ 200.00.
Ria Xavier fukun Faddat:
1 Cabrito: 1;
2 Dinheiro: U$ 180.00.
Ria Armindo fukun Fadlokar:

1 Cabrito: 1;
2 Dinheiro: U$ 70.00.
Cunhado Daurfu/Silveiro nunu moge:
1 Cabrito: 1;
2 Dinheiro: U$ 50.00.
Ete Azito:
1 Cabrito: 1;
2 Dinheiro: U$ 100.00.
Ermina:
1 Belak: 1;
2 Dinheiro: U$ 50.00.
Seleste/Daumali:
1 Cabrito: 1;
2 Dinheiro: U$ 250.00.
Ameta:
1 Cabrito: 1;
2 Dinheiro: U$ 250.00.
Nafla:
1 Cabrito:1;
2 Dinheiro: U$ 250.00.
Yanti/kris:
1 Cabrito: 2;
2 Dinheiro: U$ 70.00.
TOTAL: U$ 1470.00.

Os filhos da uma mau asu to'os agradecem aos tios, avós, cunhados, fetosaa e filhas que ofereceram contribuição para a construção da uma lisan mau asu to'os em nunlau, aldeia urufu, suco holarua, same, município de manufahi iniciada em 24/02/2014 e finalizada com o ritual entre 07 e 11/12/2016.

Glossário de Termos e Abreviações

A maioria dos termos reunidos neste glossário está em tétum, a língua nacional de Timor-Leste. Quando se trata de palavras ou expressões oriundas de outras línguas, sua origem é indicada no próprio significado do verbete, sempre que necessário para a compreensão do contexto.

Angguna: Termo indonésio que se refere a um caminhão que serve como meio de transporte de pessoas e coisas entre os centros urbanos e áreas remotas de Timor-Leste.

Biskota: Termo indonésio que denomina os micro-ônibus que servem como transporte público entre os municípios do país.

Bossok (fatuk-bossok): Lugar sagrado, geralmente associado a uma pedra, onde são realizados sacrifícios e oferendas durante cerimônias culturais. A forma *fatuk-bossok* destaca a ligação com a pedra lulik (sagrada).

Dapur-lulik: Cozinha (*dapur*) sagrada (*lulik*). Espaço ritual onde são preparados alimentos para cerimônias. Segue regras de pureza e só pode ser utilizado por pessoas autorizadas.

Feto-foun: Termo que designa a nora e seu grupo de origem, vistos como doadores de fertilidade. Literalmente significa "mulher nova" e está associado a normas e papéis na relação com a família do marido.

Fetosaa: Grupo de origem das mulheres, identificado como tomador de fertilidade no sistema matrimonial. Forma, junto ao *umane* (doador), um par relacional marcado por assimetria e obrigações recíprocas após o casamento.

Fukun: Literalmente significa "nó". Metaforicamente também designa um tipo de ritual que estabelece conexões entre humanos e seres mais-que-humanos, servindo como marcador de precedência em determinado território.

Haré dalan: Boa viagem ou cuidado com o caminho. É uma forma afetuosa de se despedir das pessoas, principalmente aquelas que partirão para uma longa viagem. Literalmente, *haré* significa ver, *dalan* significa caminho.

Kakuluk: Compartimento elevado na casa sagrada onde se penduram vísceras durante rituais.

Katuas: Homem mais velho ou ancião, reconhecido como sábio e autoridade nas decisões da comunidade.

Kultura: Termo em tétum usado para se referir aos sistemas locais de governança, incluindo rituais, regras e autoridades tradicionais.

Lai: Pode ser traduzido como "primeiro". Usado como partícula de gentileza em convites e interações sociais.

Lia-na'in: Autoridade ritual de uma Casa. Literalmente, "dono da palavra" ou "senhor das palavras", responsável por transmitir saberes e conduzir cerimônias.

Liurai: Antigo líder político e ritual, equivalente a régulo. Com a colonização portuguesa, passou a assumir também funções administrativas, como chefe de suku.

Lulik: Termo comumente traduzido como "sagrado". Refere-se a lugares, objetos ou construções, mas também a um sistema de regras, condutas e deveres no contexto local.

Mane-foun: Termo que designa o genro e seu grupo de origem, vistos como tomadores de fertilidade. Literalmente significa "homem novo" e envolve normas e papéis na relação com a família da esposa.

Matak-malirin: Expressão que significa "verde e frio", simbolizando o estado de equilíbrio e prosperidade alcançado pela participação nos rituais da Casa. Relaciona-se a paz, fartura, saúde e sucesso

Matan-dook: Feiticeiro ou curandeiro. É usado para se referir a pessoas que manejam plantas e têm poderes adivinhatórios. Literalmente, o termo refere-se a pessoas com olhos (*matan*) que conseguem ver longe (*dook*).

Rai-na'in: Literalmente "dono da terra". Refere-se aos espíritos que detêm precedência e autoridade sobre um território.

Sau batar: Cerimônia agrícola ligada ao cultivo do milho, que regula a relação entre humanos, natureza e seres mais-que-humanos.

Tais Tecido tradicional feito à mão, usado em vestimentas cerimoniais. Em 2021, foi reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO.

Tara-bandu: Ritual que significa, literalmente, "dependurar proibições". Funciona como um mecanismo tradicional de governança, no qual são impostas regras, proibições e punições de forma pública e ritualizada, com a participação da comunidade e de autoridades espirituais.

Tua-mutin: Bebida tradicional de cor branca e baixo teor alcoólico, feita a partir de diferentes tipos de palmeiras. É comum em todas as regiões do país e frequentemente chamada de vinho branco local.

Uma Lulik: Casa sagrada que serve como centro de celebrações coletivas e guardiã da memória material e imaterial da comunidade, permitindo a transmissão das narrativas de origem.

Umane: Grupo de origem das mulheres no contexto matrimonial, identificado como doador de fertilidade. Forma, com o *fetosaa*, um par relacional assimétrico, no qual o grupo tomador deve compensar a fertilidade recebida.

Listagens

Lista de Fotos

Foto 1. Pôr do sol em Suai, 2017. Fonte: registro da autora 17

Foto 2. Biru – amuleto, do senhor Pedro de Baucau.
Fonte: autora. Quelicai, Baucau, 2016 28

Foto 3. Uma Lulik Dom Caileto. Bobonaro – Vila. Fonte: autora, 2016. ...41

Foto 4. Preparação das cordas para amarração da Casa.
Registro da autora, Suai, 2017 78

Foto 5. Construção de uma casa sagrada em Suai, 2017.
Fonte: Registro da autora 79

Foto 6. Transferência dos objetos sagrados da casa sagrada
Mau Asu provisória para a nova edificação 101

Foto 7. Os objetos sagrados da Casa Mau Asu acomodados
na nova edificação. Fonte: Registro da autora.
Fonte: Registro da autora 102

Foto 8. Sacrifício dos porcos na inauguração da Casa Mau Asu
e retirada das vísceras para leitura do oráculo.
Fonte: Registro da autora. Same, dezembro de 2016.
Fonte: Registro da autora 103

Foto 9. Convivência na parte interna da Casa sagrada Mau Asu.
Vísceras dos animais oferecidos em sacrifício dispostas no
Kakuluk. Fonte: Registro da autora. Same, dezembro de 2016 ... 103

Foto 10. Tenda de recepção das Casas e escadas de acesso à Mau Asu. Fonte: Registro da autora. Same, 2016 106

Foto 11. Destaque para o bossok, um dos locais de sacrifício da casa sagrada Mau Asu. Fonte: Registro da autora. Same, dezembro de 2016 107

Foto 12. Distribuição do dinheiro da festa na inauguração da Casa Mau Asu. Fonte: Registro da autora, dezembro de 2016 109

Foto 13. Lia-na'in preparando mistura de arroz e carne para oferecer aos agentes místicos no bossok. Fonte: Registro da autora. Same, 2017 111

Foto 14. Oferenda do milho novo no bossok da casa sagrada Mau Asu durante o sau batar de fevereiro de 2017. Registro da autora 116

Foto 15. Reunião de parte dos membros da Casa Mau Asu durante a cerimônia do sau batar, fevereiro de 2017. Fonte: Registro da autora 120

Foto 16. Preparação, na parte interna da Casa, dos pratos da comida sagrada que será compartilhada com os membros de Mau Asu. Fonte: Registro da autora. Same, fevereiro de 2017 123

Foto 17. A oferta de bua-malus. Same, fevereiro de 2017. Nota: A oferta de bua-malus por parte da Casa que está sediando a cerimônia kultura é um dos momentos altos dos eventos 124

Foto 18. Avô Bento na horta selecionando os pés e as espigas que seriam ofertadas aos agentes místicos. Fonte: Registro da autora. Same, fevereiro de 2017 129

Foto 19. Oferta no bossok durante o sau batar. Fonte: Registro da autora. Same, fevereiro de 2017 129

Foto 20. Composição da Casa durante as três primeiras semanas dos rituais fúnebres. Fonte: Registro da autora. Díli, 2017 130

Foto 21. Cerimônia kultura em Díli: lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Fonte: Registro da autora em agosto de 2017 148

Foto 22. Cerimônia kultura em Díli: primeira pedra do alargamento do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora 148

Foto 23. Uma lulik Mau Asu. Fonte: Registro da autora. Same, 2017 149

Foto 24. Subindo a montanha Matebian para a casa sagrada. Fonte: Registro da autora. Quelicai, Baucau, outubro de 2016 ... 155

Foto 25. Pés que sobem as montanhas descalços. Fonte: Registro da autora. Montanha Matebian, outubro de 2016 158

Foto 26. Januário Correia no caminho para Baguia.
Fonte: Registro da autora. Setembro de 2017 161

Foto 27. Subida para a casa sagrada onde aconteceria o ritual.
Fonte: Registro da autora. Setembro de 2017 165

Foto 28. Laurentina Belo (no centro). Fonte: Registro da autora.
Díli, março de 2017 170

Foto 29. Comida ofertada aos ancestrais. Fonte: Registro de
Laurentina Belo. Díli, março de 2017 172

Foto 30. Nitinha e seus pais nas montanhas. Fonte: Registro de
Laurentina Belo. Quelicai, Baucau, março de 2017 173

Foto 31. Comida oferecida aos ancestrais na casa sagrada nas
montanhas. Fonte: Registro de Laurentina Belo.
Quelicai, Baucau, março de 2017 173

Foto 32. Abé Barreto visitando Suai. Fonte: Registro da autora.
Outubro de 2017 175

Foto 33. Mesa em torno da qual as poesias e as músicas eram
executadas. Registro da autora. Outubro de 2017 179

Foto 34. Vista aérea do avião que faz o trajeto Díli-Covalima.
Fonte: Registro da autora. Outubro de 2017 180

Foto 35. O poeta buscando suas casas sagradas. Foto: Registro da autora.
Suai, outubro de 2017 185

Foto 36. Pulsa, sistema de crédito de telefone celular em Timor-Leste.
Fonte: Registro de Daniel Simião, 2019 187

Foto 37. Festival da Kultura em Maubisse. Fonte: Registro da autora.
Outubro de 2016 190

Foto 38. Modalidade de dança tradicional no Festival de Kultura de
Maubisse. Fonte: Registro da autora. Outubro de 2016 194

Foto 39. Cerimônia kultura que antecedeu o lançamento da primeira
pedra da Biblioteca Nacional. Fonte: Registro da autora.
Agosto de 2017 196

Foto 40. Comitiva caminhando até o local onde aconteceria o
lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional Díli.
Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017 197

Foto 41. Preparação para o lançamento da pedra fundamental,
com um pouco de tudo o que sustenta a vida e tudo o que
foi ofertado aos mais-que-humanos. Fonte: Registro da autora.
Díli, agosto de 2017 198

Foto 42. Apresentação de grupo de dança local no lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017 198

Foto 43. Alargamento do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora. Agosto de 2017 199

Foto 44. Cerimônia kultura coordenada pelo lia-na'in Ataíde no lançamento da primeira pedra do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017 201

Foto 45. Leitura das vísceras pelo lia-na'in no lançamento da primeira pedra do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017 201

Foto 46. Oferenda do bua-malus na cerimônia de lançamento da primeira pedra do Porto de Díli. Fonte: Registro da autora. Díli, agosto de 2017 202

Foto 47. As marcas do caminho. Fonte: Registro da autora. Outubro de 2017 221

Lista de Janelas

Janela 1. Desenho de Maísa Augusta Araújo Soares. Foto tirada em Baucau-Baguia, 2017 53

Janela 2. A viagem de biscota e corpo deslocado. Fonte: desenho de Maísa Augusta Soares 87

Janela 3. Comer e socializar-se. Desenho de Maísa Augusta Soares 134

Lista de Mapas

Mapa 1. Municípios de Timor-Leste desde 2022 Fonte: J. Patrick Fischer, CC BY-SA 3.0 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2022_East_Timor,_administrative_divisions_-_de_-_colour.tif?page=1 42

Mapa 2. Mapa do município de Manufahi com a divisão entre os postos administrativos. Fonte: Fonte: J. Patrick Fischer, CC BY-SA 3.0 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sucos_Manufahi.png 81

Lista de Figuras

Figura 1. Entrelaçamentos entre pessoa, casa, casa sagrada e território.
Fonte: elaboração própria, 2024 58

Figura 2. Avôs fundadores da segunda edificação da uma lulik Mau Asu.
Fonte: Elaboração própria da autora (2019) 95

Listas de Quadros

Quadro 1. Contribuições dos Filhos dos Avôs Fundadores.
Fonte: Elaboração própria da autora (2019) 99

Quadro 2. Dádivas Para a Festa 99

Quadro 3. Ficha de Inventário do Patrimônio Cultural Imóvel
Fonte: Esquema elaborado pela autora a partir das fichas de inventário da Secretaria da Arte e Cultura de Timor-Leste 215

Índice

Agradecimentos 7
Preâmbulo 11
Introdução 19
Uma lulik nos estudos antropológicos 26
Abordagem metodológica 29
Cerimônias observadas em campo 31
Reprodução de uma casa sagrada:
O caso da *Uma Lulik* Mau Asu 31
Transformação da vida social da *uma lulik* 32
Sobre escrita, tradução e narrativa 32
Narrativas e texto 34
Os Capítulos 37

Capítulo 1: A vida em construção 41
Timor-Leste na Agenda de Estudios Antropológicos 41
Etnografando a vida em contexto de pós-conflito 47
Ritual e cerimônia *kultura*. 54

Cerimônia *kultura* e catolicismo 55
Noção de casa 57
Noção de casa e cultura material 60
Noção de casa na literatura da Indonésia Oriental 62
As casas sagradas de Timor-Leste 64
Origem e ancestralidade 68
Precedência e hierarquia 69
Casamento e formas de aliança como fenômenos estruturantes 71
Circulação de fertilidade e superioridade do feminino 73
Cultura e *kultura* 74

Parte I: modos de reprodução

Capítulo 2: O Processo de (re)construção de uma casa sagrada 79
As pessoas, os lugares e os referentes 79
Os deslocamentos, as pessoas e as coisas 82
A importância da casa na produção da família 88
Quem é da família? Quem faz a família? 89
Mau Asu e a casa de origem 90
Casa de origem e Mau Asu Toos 95
Os recursos monetários e as dádivas 98
Inauguração 100
Visualização do espaço da *uma lulik* Mau Asu 106
Afinidades e conselhos de anciãos: Irmandade 107
Síntese do Capítulo 108

Capítulo 3: Fluxo de vida e práticas de comensalidade 111
Comensalidade e socialidade 113
Sau batar e as estações do ano 116

Sau batar: encontro de gerações 119
Por que é tão importante compartilhar bua-malus? 124
Quem participou do sau batar? Quem faz parte da *uma lulik* Mau Asu? 127
Rituais fúnebres do Avô Bento para reprodução da Casa .. 130
Dar comida aos mais-que-humanos na casa de moradia 135
Síntese do capítulo 144

Parte II: transformação da vida social das *uma lulik*

Capítulo 4: Tanbasá sa'e foho? Transformação da vida social das uma lulik em Timor-Leste 149
Montanha e cidade 151
Dando satisfação aos ancestrais 155
Caso 1: Januário Soares visitando sua casa sagrada em Quelicai (Baucau) 155
Caso 2: Januário Correia visitando sua casa sagrada em Baguia (Baucau) 161
Quem são? De onde vêm e o que fazem os interlocutores dos casos descritos acima? 166
Caso 3: Laurentina Belo volta a Timor para cerimônia de agradecimento pela conclusão do mestrado 170
Caso 4: O poeta e suas casas sagradas. O reencontro ... 175
As motivações que fazem pessoas descer ou subir montanhas 183
Síntese do capítulo 184

Capítulo 5: Transposição e espetacularização da *Kultura* 187
Espetacularização da *kultura* 189
Lançamento da pedra fundamental da Biblioteca Nacional ... 194
Alargamento do porto de Díli 199

Algumas provocações 201
Patrimônio, memória e identificação 204
Cultura e patrimônio nos programas de Governo Constitucional 206
Resolução relativa à proteção do patrimônio cultural: ratificações das convenções da Unesco 210
As interpretações sobre a monetização externa na reconstrução das Casas 213
Síntese do capítulo 219

Considerações Finais. Chegadas, partidas, despedidas e retornos: a reprodução e a transformação da vida 221

Referências 225
Anexo A 241
Glossário de termos e abreviações 259
Listagens 263
Lista de fotos 263
Lista de janelas 266
Lista de mapas 266
Lista de figuras 267
Listas de quadros 267

Este livro de Renata Nogueira da Silva explora como as *uma lulik* (casas sagradas) em Timor-Leste pós-colonial se reproduzem e se transformam através de interações entre pessoas, lugares e instituições. A pesquisa, baseada em trabalho de campo (2016-2017), analisa a reprodução dessas casas por meio de "cerimônias rituais" específicas que fortalecem os laços das pessoas com seu grupo de origem e a própria casa sagrada.

As transformações são abordadas de duas maneiras: a busca por serviços das casas sagradas por pessoas em Díli fora da agenda programada, e a apropriação e espetacularização de elementos da *kultura* (governança local) pelo Estado timorense. A autora argumenta que a vida social das casas sagradas se mantém e evolui por meio de rituais ordinários (como reinaugurações e casamentos) e extraordinários (para garantir sucesso em instituições ocidentais). Há também uma exploração estética das casas sagradas pelo Estado como identidade nacional, e a incorporação de autoridades rituais *(lia-na'in)* em ações estatais, além de uma crescente monetização das trocas rituais.

ISBN 978-989-36173-0-4